JOURNAL ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, FEER, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XVII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCI

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1901

LA STÈLE DE SDOK KÂK THOM,

PAR

M. ÉTIENNE AYMONIER,

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE COLONIALE.

On sait qu'à la fin du XVIIIe siècle, les Siamois enlevèrent aux débiles rois du Cambodge les vastes contrées qui occupent tout le bassin occidental du Grand Lac. Pendant une cinquantaine d'années, ils laissèrent ces pays, peuplés de gens de race et de langue cambodgiennes, sous le gouvernement du traître qui avait facilité cette prise de possession et de ses fils. Vers 1846, jugeant prudent d'amoindrir l'autorité de leur puissant vassal, ils détachèrent de Battambang plusieurs districts dont l'un, le plus reculé vers l'ouest, appelé Svay « la mangue, le manguier » par les anciens possesseurs, forma dès lors une petite province relevant directement de Bangkok et recevant le nom officiel de Sisaphon.

Comprise entre 100° et 101° E., entre 13° 30′ et

14° 20′ N., elle touche à ce long mur de grès de 300 mètres d'élévation moyenne qui sépare le bassin du Grand Lac du plateau laocien. Le sol de la province se relève au nord en se rapprochant de ce gigantesque soutènement de terrasse, mais, partout ailleurs, c'est une plaine alluvionnaire très plate, que bossèlent çà et là quelques mornes ou pitons isolés. Couverte en partie de forêts aux arbres clairsemés, elle est tantôt brûlée et desséchée, tantôt inondée par les pluies torrentielles que ses paresseux cours d'eau drainent insuffisamment. Sa population est pauvre, très disséminée.

Elle est traversée de l'est à l'ouest, en son diamètre, par une ancienne levée de terre, chaussée qui facilitait les communications entre la capitale, Angkor, et les possessions cambodgiennes du bassin du Ménam. D'étape en étape, de grands bassins creusés devaient désaltérer les voyageurs, leurs attelages, les éléphants. Le long de cette voie et même dans le reste de la province, on rencontre plusieurs ruines khmères dont la plus remarquable est Sdok Kâk Thom. On appelle ainsi un temple situé à peu près au centre de la province, à 400 mètres au sud de l'antique chaussée et sur la lisière orientale d'une grande forêt épaisse qui mesure 2 ou 3 lieues dans chaque direction.

Stuk, prononcé *Sdok*, était jadis l'équivalent khmer du sanscrit *hrada* « lac profond, grande pièce d'eau ». *Kak*, prononcé *Kâk*, désigne, entre diverses acceptions, un roseau qui est employé à la confec-

tion des nattes communes. *Dham*, prononcé *Thôm*, signifie « grand, gros ». Donc, selon le mot qui est ici qualifié, l'expression Sdok Kâk Thom = Stuk Kâk Dham, peut se traduire par « le lac des grands roseaux » ou par « le grand lac des roseaux ».

Le temple est annoncé à l'est par son *lobœk* ou bassin rectangulaire. Ce « lac des grands roseaux » mesure 400 à 500 mètres dans chaque direction. Une avenue en chaussée, longue de 300 mètres, le reliait au temple qui était entouré d'un mur de blocs de limonite, haut de 2 m. 30 et mesurant 126 mètres E.-O. sur 120 mètres N.-S. Un *gopoura*, unique issue du temple, décorait le milieu de la face orientale de cette enceinte. Cette porte monumentale, construite en grès, donnait accès à une chaussée qui traversait un large fossé. Ce bassin doublait intérieurement le mur et régnait sans interruption sur les trois autres faces.

Au delà, la seconde enceinte — ou plutôt la troisième, si l'on considère le mur et le fossé comme constituant deux enceintes — était une galerie couverte, rectangulaire, formant cloître, entourant un préau qui mesure au plus 40 mètres E.-O., sur 30 mètres N.-S. La galerie de la face orientale est construite en grès, la méridionale en limonite, et les deux sortes de pierres furent simultanément employées aux galeries des deux autres faces. La stèle du temple se trouve encore debout sur son socle, à sa place primitive, qui est ici à l'intersection des axes des deux galeries de l'est et du nord de ce cloître.

Si on pénètre dans le préau intérieur, on passe entre deux petits édicules de grès rougeâtre et on arrive au sanctuaire, tour carrée, construite en blocs de limonite jusqu'à 2 mètres de hauteur et en grès rouge au-dessus. Ruinée et découronnée, elle n'est haute actuellement que d'une dizaine de mètres. Le linteau ou plaque décorative de sa porte représente le dieu Indra monté sur l'éléphant tricéphale, qui est lui-même posé sur la tête du monstre Rāhou. Les trompes latérales du pachyderme, flanquées de singes, supportent des guirlandes de fleurs.

A côté de cette tour gisent quelques débris de statues de dieux ou de déesses brahmaniques qui ne présentent rien de remarquable.

Revenons à la stèle que nous avons rencontrée encore debout sur son socle, au milieu de l'angle nord-est des galeries d'enceinte.

Elle a été taillée dans un bloc de grès gris dont le grain doit être de la plus grande finesse. Ses proportions sont élégantes, ses dimensions ordinaires et nullement « gigantesques », expression qui a été employée à tort en parlant de cette stèle. Fût, base et pyramidion terminal compris, elle mesure 1 m. 50 de hauteur, et 1 m. 60 en y ajoutant le socle. La base, haute de 5 centimètres, ne dépasse pas en épaisseur le corps de la stèle, et elle n'est indiquée que par une simple raie horizontale tracée au bas du fût. Cette base est restée nue; le pyramidion aussi.

Appartenant au genre intermédiaire entre les piliers carrés et les stèles plates, cette pierre parallélipipédique a deux grandes faces tournées au sud et au nord, larges de 42 centimètres; et deux petites, larges de 32 centimètres. Ces largeurs se réduisent insensiblement de bas en haut où la différence est de 1 centimètre environ sur chaque face.

L'inscription occupe sur cette stèle une place qui varie quelque peu selon les faces : en hauteur, depuis 1 m. 33, aux faces est et ouest, jusqu'à 1 m. 35, sud, et même 1 m. 42, nord; en largeur, depuis 31 centimètres, est et ouest, jusqu'à 37 centimètres, sud, et 42 centimètres, nord. C'est sur cette face du nord, la dernière, qui n'a gardé aucune marge, que nous rencontrerons aussi les lignes les plus serrées, les lettres les plus petites. On compte, en effet, 60 lignes au sud, 77 à l'est, 84 à l'ouest et 119 au nord, total 340.

Les quatre faces étaient numérotées à leur sommet en chiffres de l'époque : 1 au sud, 2 à l'est, 3 à l'ouest, et 4 au nord. Ajoutons encore qu'il est visible que le lapicide s'est exercé à tracer sur la base quelques lettres d'essai moins soignées, dont plusieurs sont même renversées.

Le monument est bilingue. Le sanscrit occupe entièrement la première et la seconde face; sur la troisième, il couvre encore 95 centimètres de hauteur et compte 55 lignes. Le khmer commence ensuite sans intervalle, remplit 38 centimètres de hauteur et compte 29 lignes sur cette face. Puis, après deux

lignes de sanscrit isolées au sommet de la quatrième face, la langue vulgaire continue, en coupant même un mot de deux lettres dont l'une est au bas de la face précédente. Le khmer compte donc 117 lignes sur cette quatrième face. En résumé, le total des 340 lignes de la stèle se répartit entre 194 sanscrites et 146 khmères. Leur transcription remplirait au moins 32 de nos pages en format de moyen in-octavo.

Sans être parfait, l'état de conservation du monument est assez bon. Le chiffre indicatif de la troisième face est effacé. Quelques lignes de sanscrit sont un peu détériorées dans le haut sur les trois premières faces, mais le texte peut être presque partout reconstitué. A la quatrième face, les deux lignes de sanscrit qui la commencent sont un peu effacées et le khmer a souffert, de la ligne 8 à la ligne 13, mais les pertes peuvent être rétablies en partie. Bref, les dégradations sont peu importantes dans le haut et tout le bas de la stèle est admirablement conservé.

L'écriture monumentale de la partie sanscrite, en lettres rondes du x[e] siècle śaka, est remarquablement soignée, régulière, agréable à l'œil. Les fleurons sont bien marqués, les lignes sont séparées en deux colonnes de pādas, et chaque strophe se termine par un signe élégant de ponctuation. Vers la fin de ce texte, à la troisième face, le lapicide, s'apercevant que la place pouvait faire défaut pour l'insertion complète du texte en langue vulgaire resserra progressivement son écriture qui reste très soignée,

mais qui devient plus fine, plus cursive, qui remplace ses fleurons par un trait placé au-dessus du corps de la lettre; elle sert, pour ainsi dire, de transition pour passer à la petite écriture du khmer qui suit sans aucune séparation.

Toutefois, la dernière lettre du sanscrit est suivie d'un petit dessin, sorte d'étoile, de signe décoratif de ponctuation, qu'on rencontre assez fréquemment au début ou à la fin des textes lapidaires, et dont la forme est celle de deux cercles concentriques entourés de quatre croissants tournés à l'extérieur, et de quatre traits divergents et ondulés. De plus, à la ligne suivante, le premier mot khmer est précédé d'un autre signe plus simple dont la forme rappelle quelque peu notre point d'interrogation.

Si belle que soit l'écriture de l'inscription sanscrite de cette stèle, elle ne suffirait pas à la mettre, graphiquement, hors de pair entre tous ces textes épigraphiques du Cambodge qui sont souvent très artistiquement gravés, où l'on peut compter tant de chefs-d'œuvres de l'art du lapicide. Mais rien n'y est comparable à l'extraordinaire habileté, à la merveilleuse sûreté de tracé de la partie khmère de cette stèle de Sdok Kâk Thom. Dès la troisième face, les 29 lignes écrites en cette langue occupent toute la largeur de la stèle, ne laissant aucune marge. Continuant la transition déjà commencée à la fin de l'inscription sanscrite, elles réduisent insensiblement, de ligne en ligne, les dimensions de leurs lettres, qui restent pourtant admirablement nettes:

A la quatrième face, cette écriture si nette est aussi serrée, aussi fine que pouvait l'être un texte de l'époque, tracé sur le papier de feutre par une main habile tenant la plume de métal repliée sur elle-même et remplie de gomme gutte ou d'encre de Chine dont se servaient les Cambodgiens pour écrire. En cet étonnant travail, la seule, ou l'une des rares difficultés devant lesquelles ait reculé le lapicide, est dans la représentation de l'*ī* (long) joint aux consonnes qu'il a dû figurer par un simple cercle comme l'*i* bref; il était, en effet, matériellement impossible de doubler ce petit cercle à l'intérieur.

Dans le corps des lignes, un autre petit cercle sépare les phrases ou les membres de phrase. Mais les Cambodgiens de ce temps, de même que leurs descendants actuels, ne savaient pas ponctuer d'une manière rationnelle ou conforme à nos notions grammaticales : leurs coupures sont plutôt arbitraires. Toujours est-il qu'ici l'artiste a pu grandir légèrement ce cercle et même le doubler pour indiquer ce qui correspond à peu près nos alinéas.

A la 74ᵉ ligne de la quatrième face où se termine, nous le verrons, un historique analogue, mais non identique, à celui que donne le texte sanscrit, ce double cercle de ponctuation est suivi d'un autre signe qui tient, graphiquement, de notre point d'interrogation. C'est pour indiquer que le sujet va changer. En effet, ce qui suit forme une seconde partie de l'inscription khmère ne se rapportant que très indirectement au texte sanscrit.

Remarquons enfin que le lapicide, craignant de plus en plus, et avec raison, de ne pouvoir inscrire entièrement son texte sur la pierre, à moins d'en réduire encore le type, s'est surpassé dans l'exécution des six dernières lignes de la quatrième face. C'est au point que, si les lettres y restent suffisamment nettes, leur beauté souffre un peu de cette petitesse exagérée qui atteint, qui dépasse même, l'exiguïté des plus petites lettres du fac-similé que nous donnons ci-joint.

Ce fac-similé reproduit, aux $\frac{2}{5}$ de l'original, la partie inférieure de la troisième face de la stèle, c'est-à-dire les 6 dernières lignes du texte sanscrit et les 29 lignes qui commencent le texte khmer.

Nous devons faire remarquer qu'une différence très sensible de teinte et une ligne blanche de démarcation entre les deux textes, dues à l'emploi, dans cette reproduction, de deux estampages différents, n'existent pas, bien entendu, sur la pierre.

Nous croyons devoir ajouter à ce fac-similé la transcription en caractères latins des 29 lignes en langue vulgaire ainsi reproduites. Quant à leur traduction, elle sera donnée plus loin lorsque nous interpréterons tout le texte de la partie khmère.

TRANSCRIPTION PARTIELLE.

(56[e] ligne de la face 3 et 1[re] ligne du texte khmer) Man vraḥ pāda parameśvara pratiṣṭhā kamrateṅ jagatta (=jagat[1]) rāja anau[2] nagara śrī māhendraparvvata ○ Vraḥ pāda

2. parameśvara kālpanā santāna anak (=nak) stuk ransi ○ Bhadrapattana gi ta jā smiṅ nā kamrateṅ jagatta (=jagat) rāja pra-

3. dvanna (= pradvan) dau ○ Vraḥ vara śāpa vvaṃ āc ti mān anakka (= anak = nak) ta dai ti ta siṅ nā kamrateṅ jagatta (=jagat) rāja ○ Leṅ santāna anak noḥ

4. gussa (= gus) ○ Neḥ gi roḥha (= roḥ) śākha santāna noḥ ○ Santāna aninditapura teṃ sruk śatagrāma ○ Kuruṅ bhavapura oy

5. prasāda bhūmi āy viṣaya indrapura ○ Santāna cat sruk jmaḥ bhadrayogi ○ Aṅgvay ta gi sthāpanā vraḥ śivali-

6. ṅga ta gi ○ Man vraḥ pāda parameśvara mok aṃvi javā pi kuruṅ ni anau (= nau) nagara indrapura ○ Steṅ añ śivakaivalya

7. ta aji (=ji) prājña jā guru jā rāja purohita ta vraḥ pāda parameśvara ○ Man vraḥ pāda parameśvara thleṅ mok aṃvi indra-

8. pura ○ Steṅ añ śivakaivalya mok nu vraḥ kandvārahoma nā vraḥ rājakāryya ○ Vraḥ pre nāṃ kule ta strī puruṣa mo-

9. k ukka (= uk) ○ Lvaḥh (= lvaḥ) āy viṣaya pūrvvadiśa vraḥ pre oy prasāda bhūmi cat sruk jmaḥ kuti duk kule noḥ aṅgvay ta gi ○

10. Man vraḥ pāda parameśvara kuruṅ ni āy nagara

[1] En ce mot et dans plusieurs autres, le redoublement de la consonne finale remplace le virāma. Donc *tta* = *t*. Il est vrai, d'un autre côté, que dans cette expression on peut lire aussi correctement en trois mots : *jagat ta rāja*.

[2] Mot contracté dans l'écriture et dans la prononciation sans doute, et ayant pris la forme *nau*. De même *anak* est devenu *nak*.

hariharālaya ∘ Steṅ añ s'ivakaivalya aṅgvay anau (= nau) nagara

11. noḥ ukka (= uk) ∘ Gi santāna ti vraḥ pre trā dau nā kanmyaṅ paṃre ∘ Man vraḥ pāda parameśvara dau cat nagara amare-

12. ndrapura steṅ añ śivakaivalya dau aṅgvay anau (= nau) ta nagara noḥ ukka (= uk) ∘ Paṃre ta vraḥ pāda parameśvara ∘ Svaṃ bhūmi ta vraḥ

13. pāda parameśvara thāppa (= thāp) nu amarendrapura cat sruk jmaḥ bhavālaya ∘ Yok kule klahra mok aṃvi sruk kuti paṅgvay ta gi

14. oy kule ta vrāhmaṇa jmaḥ gaṅgādhara ∘ Sthāpanā vraḥ śivaliṅga duk khñuṃ ta gi ∘ Man vraḥ pāda parameśvara dau kuruṅ ni

15. āy mahendraparvvata steṅ añ śivakaivalya dau aṅgvay ta nagara noḥ ukka (= uk) paṃre ta vraḥ pāda parameśvara

16. ruva (= ruv) noḥha (= noḥ) anau (= nau) ∘ Man vrāhmaṇa jmaḥ hiraṇyadāma prājña siddhividyā mok aṃvi janapada ∘ Pi vraḥ pāda para-

17. meśvara añjeñ thve vidhi leha leṅ kaṃpi kamvujadeśa neḥ āyatta (= āyat) ta javā ley ∘ Leṅ āc ti kamrate-

18. ṅ phdai karoṃ mvāya (= mvāy) guḥ ta jā cakravartti ∘ Vrāhmaṇa noḥ thve viddhi toy vraḥ vināśikha ∘ Pratiṣṭhā kamrateṅ ja-

19. gat ta rāja ∘ Vrāhmaṇa noḥ paryyan vraḥ vināśikha ∘ Nayottara ∘ Saṃmoha ∘ Śiraścheda ∘ Syaṅ man svatta (= svat) mukha cuñ

20. pi sarsir pi paryyān steṅ añ śivakaivalya nu gi ∘ Pre steñ añ śivakaivalya gi ta thve viddhi nā kamrate-

21. ṅ jagat ta rāja ∘ Vraḥ pāda parameśvara nu vrāhmaṇa hiraṇyadāma oy vara śāpa pre santāna steṅ añ śivakai-

22. valya gi ta siṅ nā kamrateṅ jagatta rāja vvaṃ āc ti mān anak ta dai ti ta siṅ ta noḥha (= noḥ) ∘ Steṅ añ śivakaivalya pu-

23. rohita duk kule phoṅ siṅ ⊙ Man vraḥ pāda parameśvara stac viṅ mok kuruṅ ni āy nagara hariharālaya vraḥ

24. kaṃrateṅ añ ta rāja ti nāṃ mok ukka (= uk) o Steṅ añ śivakaivalya nu kule phoṅ siṅ ru ta tāpra anau o Ste-

25. ṅ añ śivakaivalya slāp ta gi rājya noḥ o Vraḥ pāda parameśvara svarggata anau nagara hariharālaya. o Nā kamrate-

26. ṅ jagat ta rāja daiy anau ruva (= ruv) nagara nā kamrateṅ phdai karoṃ stac ti nāṃ dau ta gi ukka (= uk) o Gi ta cāṃ rājya kamrateṅ phdai

27. karoṃ pradvanna (= pradvan) mọk ⊙ Ta gi rājya vraḥ pāda Viṣṇuloka kamrateṅ jagat ta rāja anau hariharālaya o Kanmvay

28. steṅ añ śivakaivalya mvāya (= mvāy) jmaḥ steṅ añ sūkṣmavindu o Jā purohita nā kamrateṅ jagat ta rāja o ku

29. le phoṅ siṅ nā kamrateṅ jagat ta rāja ukka (= uk) yok kule āy bhavālaya duk viṅ mvāy anle ā-

(1re ligne khmère de la 4e face) y sruk kuti o ......

La partie sanscrite de cette stèle a été étudiée par M. Barth, et nous reproduisons littéralement — sauf quelques légères divergences dans la transcription des noms sanscrits — la traduction résumée, c'est-à-dire dégagée de toute phraséologie verbeuse, que nous devons à la gracieuse obligeance du savant indianiste :

STÈLE DE SDOK KÀK THOM.

N° 32. *a-d*[1].

Face *a* (large).

Stances 1-4. Hommage à Śiva, à Brahmā et à Viṣṇu ⊙

[1] Du catalogue de nos estampages d'inscriptions déposés à la Bibliothèque nationale. (É. A.)

5. Il y eut un roi des rois Udayāditya (Udayādityavarman).

6-22. Éloge banal de ce roi ⊙

23. Il eut pour guru Jayendravarman, dont le nom était précédé de deva (devajayendravarman),

24. et dont le mātṛivaṃśa (famille dans la ligne maternelle) avait paru jadis pour le bonheur du monde.

(Suit une liste de ces ascendants, stances 25-61; à partir de la stance 62, il sera de nouveau question de Jayendravarman et d'Udayādityavarman.)

25-34. Śivakaivalya,

25. fut le maître (śāstar) de ce roi Jayavarman (II) qui établit sa résidence sur le mont Mahendra,

27. fut son (frère ?) aîné et contribua par des sacrifices à l'affermissement de sa puissance,

28. lui enseigna les śāstras intitulés śikkā, sammohana, nayottara,

29. par ses puissantes perfections (qualités surnaturelles) mérita le renom de Devarāja (roi des dieux = Indra),

30. le roi le combla de biens.

Face *b* (étroite).

31. Seront seuls Yājakas (officiants officiels) les membres de sa famille maternelle, hommes ou

IMPRIMERIE NATIONALE.

femmes, à l'exclusion de tous autres : telle fût la décision du roi.

32. Sur la terre de Bhavapura donnée par le roi, en Indrapura et son domaine, en Bhadrayogipura, il eut la garde du liṅga de Śarva qu'y avaient érigé jadis ceux de sa famille ⊙

33. Ayant demandé au roi une terre dans la région orientale, il y fonda Kuṭipurā et établit un sanctuaire (ou y établit sa famille)

34. Ayant demandé au roi une terre attenante à Amarendrapura, il y fonda Bhavālayapura et y érigea un liṅga.

35. Le fils de la sœur de Śivakaivalya, Sūkṣmavinduka, fut le purohita du roi Jayavarman (III) fils de ce (Jayavarman II).

36. Le frère cadet de Śivakaivalya, Rudrācārya, demanda à ce roi une certaine montagne, au pied de la montâgne, en ce canton,

37. y établit un grāma, y érigea un liṅga d'Īśvara et donna à cette montagne le nom de Bhadragiri (ou prit de cette montagne le surnom de Bhadragiri? Cf. stance 41).

38. Le frère cadet de Sūkṣmavindu, Vāmaśiva, fut guru de Yaśovardhana et hotar du roi Indravarman (Ier).

39. Il était le disciple de Śivasoma, guru de ce roi (Indravarman Ier).

40. Śivasoma, avec ce disciple, établit le Śivāśrama et y érigea un liṅga de Śiva.

41. Tous deux étaient surnommés Śivāśrama. Après la mort de Śivasoma, Śivāśrama-Vāmaśiva lui succéda dans le Śivāśrama.

42. Vamaśiva fut ensuite le guru de Yaśovardhana qui régna sous le nom de Yaśovarman.

43. Par ordre du roi, il érigea un liṅga sur le Yaśodharagiri.

44. Comme dakṣinā, le guru reçut une terre voisine du Bhadragiri, avec cet Īśvara et Jayapaṭṭanī (ou Vaijayapaṭṭanī?).

45. En Bhadrapaṭṭana, qu'il fonda en cette terre, le roi érigea un liṅga de Śiva au profit de son guru.

46. Il donna à ce liṅga tout ce qui était nécessaire pour le service, noix de coco, aiguières, etc., beaucoup de vaches et autres biens et deux cents esclaves mâles et femelles.

47. Dans le deśa d'Amoghapura, le roi assigna à Śâmbhu la terre de Gaṇeśvara avec ses dépendances.

48. Dans la terre de Bhadrapaṭṭana, dans Bhadravāsapura qu'il fonda, Śivāśrama (Vāmaśiva) établit une image de Sarasvatī.

49. Le frère cadet de Śivāśrama, Hiraṇyaruci, demanda à ce roi la terre de Vaṅśahrada

50. y fonda un pura et y érigea un liṅga d'Īśvara pour la prospérité de la famille.

51. Ces deux (Śivāśrama-Vāmaśiva et son cadet) firent venir de Kuṭigrāma trois filles de leur sœur (ou de leurs sœurs) et en établirent deux à Vaṅśahrada et une à Bhadrapaṭṭana.

52. Le fils de la sœur de Śivāśrama, Kumārasvamin, fut le hotar du roi Harṣavarman (Ier) et, ensuite, du roi Īśānavarman (II).

53. Il bâtit Parāśarapurī dans la terre de Vaṅśahrada.

54. Le fils de la fille de la sœur de Śivāśrama, Īśānamūrti, fut hotar du roi Jayavarman (IV).

55. En une terre donnée par ce roi, il bâtit Khmvāñcpura.

56. Le fils de la sœur d'Īśānamūrti, Ātmaśiva, fut hotar du roi Harṣavarman (II).

57. Hotar (ensuite) du roi Rājendravarman; il fonda dans le domaine de Vaṅśahrada, Śāntipura, Kuṭakapura et Brahmapura;

58. et, dans ces trois grāmas, il érigea une image de Hara, une de Viṣṇu et une de Sarasvatī.

59. Le fils de la fille de la sœur d'Ātmaśiva, Śivācārya, fut hotar de Jayavarman (V).

60. Sous Sūryavarman (Ier), il établit dans Bhadrapaṭṭana une image de Śaṅkara-Śārṅgin (Śiva-Viṣṇu) et une de Sarasvatī.

61. Et ainsi honorés par ces rois, ces excellents sūris (religieux, paṇḍits), à l'exclusion de tous autres, desservirent, jour par jour, le culte du devarāja de la capitale (nagara). ⊙ (Devarāja = Indra, d'ordinaire; mais ici = Siva? ou s'agirait-il du roi?).

62. Issu de ce mātrivaṃśa (famille dans la ligne maternelle), le fils de la sœur de Śivācārya, Sadāśiva,

63. qui excellait dans le culte de Devarāja, fut, par droit héréditaire, le purohita du roi Sūryavarman (I[er]).

64-77. Éloge de Sadāśiva-Jayendravarman.

74. Sūryavarman lui donna en mariage, en présence du fêu et des brāhmanes, la sœur de Śrī-Vīralakṣmī, sa reine principale,

75. lui conféra le nom de Devajayendra précédé de Śrī et terminé par paṇḍita (Śrī-Devajayendra-paṇḍita)

76. avec la fonction de surveillant des actes (Karmādhyakṣa, inspecteur des œuvres pies?), le droit à un palanquin d'or et d'autres honneurs.

77. En Bhadrayogipura, à Indrapurī et autres lieux, il fit des étangs et d'autres œuvres pies.

78-88. Énumération de ses fondations.

78. A Bhadrapaṭṭana un liṅga et deux images, avec une toiture (vallabhi) et une enceinte de gravier[1],

79. une dotation complète pour ces (trois dieux, avec esclaves, etc.), un étang et un barrage (ou une dérivation, bhaṅga) de la rivière.

80. A Bhadrāvāsa, de grands biens à Sarasvatī, un étang avec un parc et un barrage (bhaṅga).

81. Au dieu du Bhadrādri, un aśrama, une śālā pleine de vaches, un barrage (bhaṅga).

[1] De limonite sans doute. (É. A.)

82. A Vaṅśahrada, de grands biens au dieu, une longue pièce d'eau avec un barrage, et un étang.

83. Dans le deśa d'Amoghapura, il reçut du roi Sūryavarman une terre du nom de Caṃka pour les deux sanctuaires (kula) des Mères.

84. Dans le deśa d'Amoghapura, il acquit par échange une terre à l'orient de l'étang Mahāratha et au delà de la rivière.

85. Ces terres obtenues par don gracieux ou par échange, il les donna aux deux sanctuaires (kula) du Deveśa (Seigneur des dieux, Śiva) établi à Vaṅśahrada.

86. Sur les terres d'Amoghapura, Sāntāna, Nāga et Sundara (?), il bâtit un beau grāma et le donna au Śambhu de Devapaṭṭana.

87. Une image de Sarasvatī à Brahmapura, des esclaves, etc., un barrage (bhaṅga) et un étang.

88. A Kuṭipura, un temple, un liṅga d'Īśa, et beaucoup d'esclaves, etc.

Face *c* (étroite).

89-91. (A peu près illisibles.)

89. Le nom de Sūryavarman, et une donation à deux sanctuaires (kula) de Kutīśa (le Śiva de Kuṭipura?).

91. Un āśrama est donné à Śiva en l'honneur de son guru par un personnage qui doit être Sūryavarman, ou peut-être déjà son successeur Udayāditya-

varman[1]. Celui-ci, en tout cas, apparaît à la stance suivante.

92-96. Sadāśiva-Jayendravarman, guru d'Udayādityavarman.

92. Il reçoit du roi Udayāditya la dignité de guru et . . . . . un nom terminé en varman, honneur que nul autre n'a reçu[2].

93-96. Il reçoit du roi des honneurs et des dakṣiṇās qu'on ne saurait énumérer.

97-118. Énumération de ces largesses : bijoux, joyaux, gobelets, crachoirs, vases, palanquins, parasols, métaux précieux et autres en poids, esclaves, grains, fruits, gros et menu bétail, chevaux et éléphants, vêtements, chariots, instruments de musique, haches, outils, armes, etc. (Pas un seul nom propre.)

119. Il donne toutes ces richesses à Bhadreśvara et autres Śivas, établissant des temples, des étangs, etc., et des secours pour les voyageurs.

120-128. Udayādityavarman érige un liṅga en l'honneur de son guru.

[1] Au nom de ce roi, M. Barth ajoute toujours le chiffre II que nous supprimons : l'existence, très éphémère en tout cas, d'un précédent Udayādityavarman ne nous paraissant pas suffisamment établie. (É. A.)

[2] L'auteur de l'inscription exagère évidemment. Pareil honneur fut conféré, à plusieurs reprises, par les rois de l'ancien Cambodge. (É. A.)

120. Sur une terre du guru, dans le deśa dit Bhadraniketana,

121. appelé jadis Bhadrayogipura,

122. ce Śivaliṅga, consacré sous le vocable de Jayendravarmeśvara (du nom du guru),

123. fut érigé en 974 (śaka. La date est précédée par la position des planètes dans le Zodiaque).

124. Au domaine propre du guru; le roi Udayāditya ajouta des terres délimitées suivant les points cardinaux, et les donna au Jayendravarmeśvara-Śambhu.

125. Et Jayendravarman, plein de reconnaissance,

126. y ajouta ce grand étang avec son barrage (bhaṅga),

127. et une image de Śivakaivalya et Śivāśrama avec les attributs de Dhātṛi, Śauri et Tridṛik (Brahmā, Viṣṇu et Śiva).

128. Bénédiction finale.

Puis vient le khmer.

Face *d* (large).

En tête deux ślokas peu lisibles : injonction de conserver les biens de Śiva, imprécation contre ceux qui s'aviseraient d'y porter atteinte.

Puis le texte khmer.

N. B. — Je ne réponds pas de tous les noms propres : quelques-uns pourraient être des noms

communs. Mais j'ai tenu à les donner au complet, puisque la plupart reviennent dans le texte khmer. Tous ces pura, paṭṭana, purī ne sont pas des villes, mais probablement des sanctuaires : dans l'Inde, brahmapurī désigne un domaine donné à des brāhmanes pour usage religieux.

A. Barth.

Nous ferons suivre la traduction de M. Barth de notre traduction étendue, à peu près complète, presque littérale, de la première partie du texte khmer de cette stèle, c'est-à-dire de la partie qui prétend traiter le même sujet que l'inscription sanscrite.

TRADUCTION.

S. M. Parameśvara (Jayavarman II, roi de 724 śaka à 781 environ) érigea le dieu royal (pratiṣṭhā kamrateṅ jagat rāja) au nagara[1] Śrī Mahendraparvata. S. M. Parameśvara établit à Stuk Ransi (lac des bambous, en sanscrit : Vaṅśahrada) et à Bhadrapattana (les divers membres de) la famille qui donna, dès lors, les officiants (du culte) du dieu royal. (Sa Majesté proféra) l'auguste décision (vraḥ vara śāpa = sainte bénédiction et imprécation) : « Que nul autre, en dehors des membres de cette famille, n'officie devant le dieu royal ! »

Ici est l'exposé de la filiation (littéralement : « des branches ou ramifications », śākha) de cette famille

[1] Nagara « ville royale, capitale ».

qui est originaire du pays de Śatagrāma « cent villages », territoire d'Aṇinditapura.

Le roi (ou régent, kuruṅ) de Bhavapura lui avait octroyé des terres dans le territoire d'Indrapura; elle y avait fondé un village nommé Bhadrayogi, s'y était fixée et y avait érigé un Śivaliṅga.

(C'est une sorte de préambule que nous avons traduit jusqu'ici. L'auteur entre ensuite dans le corps de son sujet.)

S. M. Parameśvara vint de Javā[1] pour régner et résider au nagara Indrapura. Le savant aïeul (de la famille), le steṅ aṅ « brahmane » Śivakaivalya était le guru « précepteur » et le royal purohita « chapelain » de ce roi. S. M. Parameśvara vint (littéralement « monta ») d'Indrapura. Śivakaivalya vint (aussi, servant) dans le saint Kandvārahoma « portes du sacrifice » (?) et dans les saintes corvées royales: Sa Majesté ordonna que (les membres de) la famille, hommes et femmes, vinssent aussi, jusqu'au territoire de la contrée orientale (à l'est du fleuve, les contrées actuelles de Thbaung Khmum ou Ba Phnom) où Elle fit octroyer gracieusement des terres pour la fondation d'un pays appelé Kuṭi. La famille se fixa en ce pays.

[1] L'expression pourrait s'appliquer, à notre avis, à une contrée malaise quelconque aussi bien qu'à l'île même de Java. Toutefois, les conditions dans lesquelles ce terme est répété un peu plus loin semblent bien indiquer qu'il s'agissait effectivement ici de ce foyer de la civilisation brahmanique en Extrême-Orient.

S. M. Parameśvara régna au nagara Hariharālaya. Śivakaivalya résida aussi à ce nagara. Ce fut sa famille que le Vraḥ (Sa Majesté sacrée) employa dans le corps des jeunes pages.

S. M. Parameśvara alla fonder le nagara Amarendrapura où Śivakaivalya se fixa à sa suite et continua à La servir. Il demanda au roi une terre attenante à cette capitale et il y fonda le pays appelé Bhavālaya; il y établit, en les confiant au brāhmane Gaṅgādhara, une partie (des membres) de la famille qu'il fit venir de Kuṭi, et il y érigea un saint Śivaliṅga en y laissant des esclaves.

S. M. Parameśvara alla régner à Mahendraparvata[1]. Le steṅ añ Śivakaivalya alla donc se fixer en ce nagara et servit le roi comme à l'ordinaire. Un brāhmane, Hiraṇyadāma, homme érudit, de science accomplie, vint de Janapada, parce que Sa Majesté, désireuse de faire abandonner à ce Cambodge-ci les traités (qui portaient l'empreinte) de sa dépendance (morale)[2] vis-à-vis de Javā, invita (ce brāhmane) à établir les règles des rites (viddhi) applicables à un empereur (kamrateṅ phdai karoṁ « seigneur de la surface inférieure, de la terre ») qui était Cakravartin « souverain universel ». Ce brāhmane établit ces règles d'après le Vraḥ Vināśikha

[1] On voit qu'avant de fixer sa puri avec tant d'éclat sur le mont Mahendra, Jayavarman II eut plusieurs résidences royales et fonda même une autre capitale, Amarendrapura.

[2] Nous ajoutons « morale » : aucun indice, jusqu'à présent, nous ayant permis de croire que le Cambodge ait été, à l'époque, sous la domination matérielle de Java.

et érigea le dieu royal (Pratisthā kamrateṅ jagat rāja, érection fameuse et si souvent mentionnée).

Ce brāhmane enseigna le Vraḥ Vināśikha, le Nayottara, le Sammoha, le Śiraścheda[1], récitant de mémoire tous (ces traités) pour les faire recueillir par l'écriture et les enseigner au steṅ añ Śivakaivalya, qu'il employa à l'établissement des règles (viddhi) du culte du dieu royal. S. M. Parameśvara et le brāhmane Hiraṇyadāma donnèrent « la bénédiction et l'imprécation » (formulèrent la décision solennelle) prescrivant d'employer aux offices du culte du dieu royal la famille du steṅ añ Śivakaivalya, et nul autre ne devant officier dans ce culte. Le chapelain Śivakaivalya laissa donc officier les divers membres de la famille. ⊙

S. M. Parameśvara revint régner au nagara Hariharālaya où fut transporté le dieu royal; Śivakaivalya et les membres de sa famille officiant comme à l'ordinaire. Ce prêtre mourut pendant ce règne et S. M. Parameśvara mourut (svargata « alla aux cieux ») en ce nagara Hariharālaya.

Le dieu royal fut dès lors (adoré) en tel nagara (ville capitale) où les rois le transportèrent avec eux.

[1] Les quatre traités sanscrits que ce texte nomme si clairement, ne sont pas connus des indianistes, paraît-il. On ne peut donc que traduire approximativement leurs titres en choisissant parmi les divers sens que donnent les lexiques. *Śikhā* « la crête », pourrait être « la touffe de cheveux », et *Vrah Vināśikhā* « le saint (traité) des tonsures ? »; *Nayottara* serait « la politique supérieure » ou « les règles de conduite future »; *Sammoha* ou *Sammohana* « l'ignorance, l'erreur, la folie »; *Śiraścheda* « la section de la tête, la décapitation ».

Il y a à rappeler les règnes des souverains qui suivirent. ⊙

Au règne de S. M. Viṣṇuloka (= Jayavarman III, probablement de 781 à 799 śaka), le dieu royal resta à Hariharālaya, où il eut pour chapelain un neveu de Śivakaivalya, le steṅ añ Sūkṣmavindu, et pour officiants les membres de la famille, dont ceux qui résidaient à Bhavālaya furent ramenés à[1] Kuṭi et réunis là aux autres. Le steṅ añ Rudrācārya, frère cadet de Śivakaivalya, entra en religion dans le territoire « du Pied des monts », au mont Thko (un nom d'arbre). Il demanda terre et mont à S. M. Viṣṇuloka, il y fonda un *sruk* « pays », il y érigea (un liṅga) et il laissa à ce mont le nom de Bhadragiri[2].

Au règne de S. M. Īśvaraloka (Indravarman, 799-811 śaka) le dieu royal, resté à Hariharālaya avait, comme à l'ordinaire, les membres de la famille pour officiants. Le steṅ añ Vāmaśiva, petit-fils de Śivakaivalya, était l'upādhyāya (maître spirituel enseignant le Véda) du roi qui lui confia l'instruction de son jeune fils, le (futur) roi Paramaśivaloka. Vāmaśiva était le disciple du steṅ añ Śiva-

[1] Dans le texte original c'est un mot de deux lettres « āy », la première écrite à la fin de la troisième face de la stèle, et la seconde au sommet de la quatrième qui contient donc tout le reste de l'inscription khmère.

[2] Le texte est très net. Il n'y a pas ici l'ambiguïté que M. Barth a rencontrée dans le passage correspondant de l'inscription sanscrite.

soma, (celui-ci) guru du roi Īśvaraloka. Śivasoma et Vāmaśiva fondèrent ensemble le Śivāśrama, où ils érigèrent des dieux (liṅgas). Les gens appelaient Śivasoma le vieux seigneur (kamrateṅ) du Śivāśrama, et ils appelaient Vāmaśiva le jeune seigneur du Śivāśrama. Śivasoma mourut et Vāmaśiva eut (seul) le Śivās'rama; alors les gens l'appelèrent le seigneur du Śivās'rama, et cette désignation subsista.

S. M. Paramaśivaloka (Yaśovarman, roi de 811 à 830 environ śaka)...[1]. Le seigneur Vāmaśiva, appelé le seigneur du Śivāśrama, était le guru « précepteur » chargé de la garde des saints revenus et des dieux que la famille avait érigés depuis Indrapura et Bhavālaya..... pays de Bhadragiri, (territoire du) *Pied des monts*. Les membres de la famille officiaient comme toujours devant le dieu royal.

S. M. Paramaśivaloka fonda le nagara Yaśodharapura, amenant de Hariharālaya le dieu royal qui fut laissé en ce nouveau nagara[2]. S. M. Paramaśivaloka érigea le « mont central »[3] et le seigneur du

[1] Aux lignes 8, 9 et 12 du texte khmer de cette face sont les quelques taches d'usure de la pierre qui ont causé des pertes définitives indiquées par des points dans notre traduction.

[2] Yaśodharapura était le nom ou l'un des noms donnés à la nouvelle capitale Angkor Thom, dont cette inscription précise l'époque de la fondation.

[3] C'est-à-dire « la tour ou pyramide centrale », et le Yaśodharagiri du texte sanscrit, soit le Baphoun, soit le Phiméanakas, qui sont les deux pyramides placées vers le centre de la ville d'Angkor. Quant au fameux monastère, le Śivāśrama, ce serait le Bayon, achevé donc sous le règne du roi Indravarman.

Śivāśrama érigea un saint liṅgā au milieu (à la tour centrale).

Cette érection (construction) ayant été rapidement achevée par les corvées royales, le seigneur du Śivāśrama informa Sa Majesté de ce résultat et demanda les terres (à lui donner comme honoraires) pour cette érection. L'aïeul, steṅ añ Rudrācārya vint avec le seigneur du Śivāśrama afin d'exposer que ces terres étaient (des ou aux) varṇna vijaya (classe des prises de guerre?)..... Bhadragiri du steṅ añ Rudrācārya qui prescrivit de les demander. Le seigneur du Śivāśrama demanda au roi ces terres où furent fondés les pays appelés Bhadrapaṭṭana et Bhadrāvāsa. Sa Majesté donna un saint liṅga dépassant deux coudées qui avait été érigé à la tour centrale (Ba Phoun ou Phimé̇anakas) pour l'ériger (à nouveau) à Bhadrapaṭṭana. (Sa Majesté donna aussi) une sainte figure (statue de la déesse) Bhagavatī qui fut érigée au pays de Bhadrāvāsa, dans la terre de Bhadrapaṭṭana.

Sa Majesté donna des revenus et des dakṣinās (honoraires) : aiguières, objets du culte et autres biens, 2 cents (*sic*) esclaves et des champs d'une contenance de 2 cents volées (vroḥ « poignées de semence? ») situés à Ganeśvara, territoire d'Amoghapura. Ces champs furent détachés et attribués au (temple de) Stuk Ransi.

S. M. Śivaloka (Yaśovarman) prescrivit à un religieux nommé steṅ añ Śikhā, élève du seigneur du Śivāsrama et employé dans les corvées royales, d'aller

fonder le pays de Bhadrapaṭṭana[1], d'ériger des saints (liṅgas ou statues), d'employer les Bhūtāśa 2 (*sic*, mangeurs d'êtres, de chair, gens de caste vile?) au pied des monts, de fonder les villages, d'achever la tâche concernant ces divinités : construction de tours, d'enceintes, de toitures. Le steṅ Śikhā employa les corvéables jusqu'à complet achèvement et fit la remise (des constructions) au seigneur du Śivāśrama. Celui-ci informa (le roi qui) donna le pays de Bhavālaya, bien de la famille, et les pays de Rpā, de Ryeṅ, de Nāgasundara, attenant à Bhadrapaṭṭana, (pays) qui furent tous réservés (praśasta, « excellents, sacrés ».) ⊙

Le steṅ añ Hiraṇyaruci nommé (aussi) steṅ añ Vnaṃ Kansā, frère cadet du seigneur du Śivāśrama et chef des Ācāryas de S. M. Paramaśivaloka, demanda au roi la terre de Stuk Ransi où il érigea (un liṅga d'Iśvara).

Le seigneur du Śivāśrama et le steṅ añ Vnaṃ Kansā amenèrent du pays de Kuṭi, dans la terre orientale, trois nièces, toutes filles d'une même mère (sahodara), en laissèrent deux à Stuk Ransi, une à Bhadrapaṭṭana. Les autres personnes de la famille ne furent pas emmenées et restèrent au pays de Kuṭi. Ceux (ou celles) dont il est question ici engendrèrent (les descendants de) la famille au pays de Kuṭi, à Bhadrapaṭṭana, à Stuk Ransi. (Les membres de) cette famille ne furent jamais complètement

[1] Le khmer emploie, dans l'orthographe de ce nom et autres du même genre, les dentales de préférence aux linguales du sanscrit.

séparés; tous restèrent les officiants du dieu royal. Il y eut (parmi eux) des chefs des Ācāryas (Ācāryyapradhāna), des maîtres du sacrifice (Ācāryyahoma), officiant dans la sainte aire du sacrifice (vraḥ kralāhoma). Il y eut aussi des chefs des corvées royales. (Les membres de cette famille) furent tous Ācāryas pendant les règnes suivants.

Aux règnes de LL. MM. Rudraloka et Paramarudraloka (Harṣavarman Ier et Īśanavarman II, qui régnèrent de 830 environ à 850 śaka), les membres de la famille officiaient comme de coutume devant le dieu royal. Le steṅ añ Kumārasvāmi, neveu du seigneur du Śivāsrama (neveu de Vāmaśiva), chef des Ācāryas (Ācāryyapradhāna, le texte saṅscrit dit hotar « sacrificateur »), et chef de la famille, fonda le pays de Parāśara dans la terre de Stuk Ransi (lac des bambous, le Vaṅśahrada du texte sanscrit) et y fit de pieuses fondations que les rois (placèrent) sous l'autorité de la famille. ⊙

Au règne de S. M. Paramaśivapada (Jayavarman IV, 850-864 śaka), ce roi, quittant le nagara Śrī Yaśodharapura et allant régner à Chok Gargyar (Koḥkér, province de Kampong Svay, dans le Cambodge actuel), emmena avec lui le dieu royal devant lequel officiaient, comme de coutume, les membres de la famille. Le steṅ añ Īśānamurtti, petit-fils du seigneur du Śivāśrama, était l'ācāryapradhāna (le chef des maîtres de cérémonie; le texte sanscrit dit

IMPRIMERIE NATIONALE.

encore ici le hotar « sacrificateur » du roi) et le chef de la famille; il se fixa à Chok Gargyar où il demanda une terre, fonda un pays appelé Khmvāñ; il y laissa des esclaves et fit, en faveur des dieux de Chok Gargyar, des fondations placées sous l'autorité de la famille. Ce steṅ añ Īśānamurtti érigea aussi un liṅga à Stuk Rańsi.

Au règne de S. M. Brahmaloka (Harṣavarman II, 864-866 śaka), les membres de la famille officiaient comme de coutume devant le dieu royal. Le steṅ añ Ātmas'iva, neveu du steṅ añ Īśānamurtti, était le purohita « chapelain » du dieu royal, l'ācāryyahoma (le texte sanscrit dit le hotar « sacrificateur ») et le chef de la famille.

Lorsque S. M. Śivaloka (Rājendravarman, 866-890 śaka) revint régner au nagara Śrī Yaśodharapura (Angkor Thom), Elle ramena avec Elle le dieu royal; les membres de la famille officiaient comme de coutume devant cette divinité. Ātmaśiva, chapelain de ce dieu royal, ācāryahoma et chef de la famille, éleva des tours, construisit des toits (des galeries) à Stuk Ransi, fonda le pays de Brahmapura, les stations de Katuka (pour Kutaka) et de Śānti, dans la terre de Stuk Ransi; et il y fit des érections (de divinités).

Le Steṅ añ Ātmaśiva mourut pendant le règne de S. M. Paramavīraloka (Jayavarman V, 890-924 śaka).

Au règne de S. M. Paramavīraloka les membres de la famille officiaient comme de coutume devant le dieu royal.

Le Sten añ Śivācarya, petit-fils du Sten añ Ātmaśiva, était le chapelain du dieu royal, le chef de la famille.

S. M. Nirvānapada (Sūryavarman Ier, 924-971 śaka) leva des troupes *pour que les gens arrachassent*[1] *les dieux* à Bhadrapattana et à Stuk Ransi. Ce roi régnait depuis deux ans lorsque le Sten añ Śivācārya érigea de nouveau ces dieux de la famille; il érigea un saint Śaṅkara-Nārāyana (*sic*, Siva-Vishnou), une sainte Bhagavati (Gauri); au pays de Bhadrapattana il éleva d'autres dieux (dont les érections ou les fondations furent faites) en dehors (de l'autorité) de la famille. Il y laissa des esclaves. Mais Śivācārya mourut, et ces pays, ces fondations, furent désertés avant d'être achevés.

Au règne de S. M. Nirvānapada, les membres de la famille officiaient dans le culte du dieu royal, comme de coutume. Le Sten añ Sadāśiva, neveu du Sten añ Śivācārya était le chapelain de cette divinité, et le chef de la famille. S. M. Nirvānapada lui fit quitter les ordres pour lui donner la sœur cadette de la Haute Dame Srī Vīralakṣmī qui était la première reine (Āgradevi). (Sa Majesté lui) donna le

[1] Il y a probablement omission d'un mot dans le texte dont la traduction est soulignée, et il serait à rétablir ainsi : « pour châtier les gens qui avaient arraché les dieux » (renversé les idoles).

nom de Kamsteṅ Śrī Jayendrapandita[1]. Il était le chapelain royal et le chef de l'achèvement des œuvres (Khloñ Karmmānta) dans la première (catégorie ou maison royale).

Les pays de Bhadrapattana, de Stuk Ransi et toutes leurs fondations avaient été désertées lorsque S. M. Nirvānapada avait levé les troupes. L'auguste seigneur (Vraḥ Kamrateṅ) Srī Jayendrapaṅdita restaura tous ces pays, consacra[2] les dieux en les érigeant de nouveau. Au pays de Bhadrapattana, il érigea un saint liṅga, deux images (statues) ainsi que d'autres en dehors (des fondations) de la famille. Il donna à ces dieux des esclaves et des biens de toute sorte. Il éleva des toitures, des enceintes, fit des monastères, creusa des bassins, fit des barrages[3].

Au pays de Bhadrāvāsa, il « ouvrit les yeux » des dieux, donna toute sorte de biens, fonda des monastères, creusa des bassins, fit des barrages. Au pays de Bhadragiri, il « ouvrit les yeux » des dieux, restaura des villages, fit des barrages, des clôtures, des parcs

[1] En comparant ce titre avec son correspondant du texte sanscrit : « Śrī Devajayendrapaṇḍita », on voit que Deva semble correspondre ici à Kamsteṅ. Cette dernière qualification, assez fréquente dans les inscriptions khmères, était peut-être réservée aux Steṅ Añ « illustres maîtres ? » ou brāhmanes, appelés à de hautes fonctions civiles.

[2] Unmilita « ouvrir les yeux »; l'acte essentiel de la cérémonie de la consécration.

[3] *Damnap* « barrage », pour répondre à l'ambiguïté du terme *bhaṅga* qu'emploie le texte sanscrit. Mais nous devons faire observer que le barrage comporte généralemement l'exécution d'une dérivation, d'un canal d'irrigation.

à bœufs et donna des bœufs (ou vaches) aux dieux. Au pays de Stuk Ransi, il ouvrit les yeux des dieux, leur donna toute sorte de biens, creusa des douves, fit des ermitages, creusa des bassins, fit des barrages.

Il demanda par faveur, à S. M. Nirvānapada, des terres dans la circonscription d'Amoghapura, en un lieu appelé Camkā « défrichement, jardin », dont la contenance était de cent volées (de semence). Il acheta, en un autre lieu, à l'est de Vraḥ Travāṅ Mahāratha « la sainte mare du grand char », dans Amoghapura, une terre dont la contenance était de 30 volées, et il la paya en étoffes et instruments de métal. Il acheta encore, en un autre endroit, au delà de la rivière d'Amoghapura, la terre de Pralāk Kvan Ṅe, de la contenance de 60 volées, et la paya (aussi) en étoffes et instruments de métal. Ces terres, ici mentionnées, furent données aux dieux de Stuk Ransi et aux Kule (sanctuaires? monastères?).

Il fit une fondation dans la province d'Amoghapura, en une terre appelée Nāga Sundara, (terre) de la famille où il laissa des esclaves et du riz, et qu'il donna aux dieux de Bhadrapattana. Quant aux champs de Ganeśvara, S. M. Nirvānapada avait prescrit d'en faire l'échange afin de les remettre aux serfs sacrés, Sa Majesté ordonnant de donner en remplacement les champs de Vrac. On planta des bornes partageant ces champs (de Vrac) entre Bhadrapattana et les dieux de Stuk Ransi.

Au pays de Brahmapura, il (Jayendravarman) érigea une Vraḥ Bhagavatī, donna des esclaves, fit

des parcs, creusa des bassins, fit des barrages. Au territoire de « la contrée orientale », pays de Kuti, (pays) d'origine (de la famille), il restaura le pays déserté, refit les enceintes, érigea un saint liṅga d'une coudée, construisit des tours, donna des esclaves et des biens de toute sorte. Quant à la terre de Bāhuyuddha, pays de Veṅ Dnāp « long bas-fond », qui avait été complètement désertée, il la demanda par faveur[1] à S. M. Nirvānapada; il y planta des bornes, et il la donna aux dieux de Kuti et aux kule[2].

Le pays de Bhavālaya, que le seigneur Śivakaivalya (ancêtre) de la famille avait fondé au delà d'Amarendrapura et qui avait été attribué solennellement à Bhadrapattana, avait été déserté par la population et envahi par la forêt, ainsi que son Vraḥ liṅga. Ce temple (devasthāna) étant (une fondation) de la famille, (son état) concernait le seigneur Śrī Jayendrapandita qui informa S. M. Udayādityavarman. Sa Majesté rendit ce pays de Bhavālaya. On défricha cette forêt, on ouvrit les yeux des dieux, on leur rendit de nouveau le culte, et on ordonna de rechercher où étaient les esclaves de ces divinités pour les ramener en ce pays afin de le reconstituer en

[1] Ce passage correspond aux stances 89 et 91 du sanscrit, stances à peu près illisibles, dit M. Barth.

[2] « Membres de la famille », si on laisse à ce terme kule l'acception qu'il prend généralement dans ce texte en langue vulgaire : « monastères, sanctuaires », selon l'interprétation du texte sanscrit donnée par M. Barth.

sainte fondation affectée (au culte) des dieux de Bhadrapattana comme auparavant.

Le saint seigneur Śrī Jayendrapandita étant parent, dans la branche paternelle, du Dhūli Jeṅ Vraḥ Kamrateṅ Añ Śrī Vāgindrapaṇḍita, du pays de Siddhāyatana, contrée orientale, fut celui qui accomplit les œuvres pies (karmadharma « des funérailles » ?) de ce Haut Seigneur, c'est-à-dire fonda des pays, érigea (des dieux), consacra (des temples, creusa) des bassins; il fonda des monastères où il laissa des esclaves, pour (l'accroissement des) mérites de ce haut seigneur Śrī Vāgindrapaṇḍita.

Au règne de S. M. Śrī Udayādityavarman, les membres de la famille (kule) rendaient le culte au dieu royal comme de coutume. Le seigneur Śrī Jayendrapandita était le saint guru du roi. Il en reçut (les titres de) Dhūli Jeṅ Vraḥ Kamrateṅ Añ Śrī Jayendravarman[1]. Sa Majesté étudia les sciences : les Siddhānta (mathématiques et astronomie), Vyākaraṇa (grammaire), Dharmaśāstra (recueils des lois) et tous autres traités. Sa Majesté accomplit les saints sacrifices (vraḥ dikṣā), tels que les Bhuvanārtha (sacrifices en faveur de tous les êtres) et les saints sacrifices à Brahma; Sa Majesté célébra les grandes fêtes, rendant le culte selon les mystères sacrés. Elle donna de saints honoraires et des biens tels que diadèmes,

[1] C'est l'honneur que « nul autre n'a reçu », dit le texte sanscrit. Les exemples de cette distinction honorifique ne manquent pas pourtant dans nos inscriptions, ainsi que nous l'avons fait remarquer.

boucles, anneaux, bracelets, colliers, tiares de chignon, vases d'or ou d'argent, chasse-mouches, palanquins dorés, donnant le tout comme salaire (honoraires), ainsi que des joyaux, de l'or, de l'argent, et quantité de biens : mille vaches, deux cents éléphants, cent chevaux, des chèvres, cent buffles, mille esclaves mâles et femelles, trois villages, dont deux à Sankaraparvata « mont de Śiva », et un à Mano, territoire de Jeṅ Tarañ.

S. M. Udayādityavarman, résidant pour la garde (pour la circonstance) au Nagara Abhivādananitya, ordonna d'inscrire les hommes affectés chaque jour au service du culte, ainsi que les fournitures (dues à, ou dues par) ces serviteurs, telles que : étoffes, céréales, boisson, assaisonnements, fruits, arec, bétel; toutes allocations à fournir quotidiennement sous la surveillance du Haut Seigneur (Śrī Jayendravarman).

Quant au pays de Stuk Rmaṅ « lac des élans », qui était complètement déserté, Sa Majesté le donna, afin qu'il jouît de ses revenus, au Haut Seigneur, le joignant ainsi au pays de Stuk Ransi. Le Haut Seigneur y fit rapidement des érections (de divinités). Sa Majesté donna un saint liṅga de deux coudées et quantité de biens pour les revenus des dieux (de ce pays de Stuk Rmāṅ) ou à titre d'honoraires.

Elle envoya des mandarins fonder un pays appelé Bhadraniketana dans la terre de Bhadrapattana qui appartenait au Haut Seigneur. On y érigea un saint liṅga de deux coudées qui fut donné au Haut Sei-

gneur ainsi que 400 esclaves affectés à cette divinité. On construisit (en ce lieu) des tours de pierre, des toitures (galeries), on creusa des bassins, on fit des barrages et on fonda des monastères. ⊙

(La première partie de l'inscription khmère s'arrête ici, 76e ligne de cette quatrième face [en y comprenant les deux lignes sanscrites du haut]. On voit que c'est un historique correspondant, analogue, mais non identique, à celui qu'embrasse l'inscription sanscrite : il n'en est pas une simple traduction. Avant d'examiner les questions que soulève ce premier texte khmer et sa comparaison avec l'inscription sanscrite, il convient d'analyser la seconde partie de l'inscription khmère. Cette seconde partie occupe les 43 dernières lignes de la quatrième face, mais elle ne se rapporte que très indirectement aux deux précédents historiques. Sa nature nous permet d'en résumer sommairement la traduction de la manière suivante) :

TRADUCTION RÉSUMÉE.

Au règne de S. M. Paramavīraloka (Jayavarman V), le brāhmane Saṅkarṣa et son fils, le Chloñ Mādhava, tous les deux étrangers (anak parades'a, donc immigrés, venant de l'Inde peut-être), achetèrent une terre pour y faire l'établissement (la fondation) d'Anreṃ Loṅ; ils y laissèrent des esclaves; ils y érigèrent un Vraḥ Śivaliṅga qui concernait (dont s'occupait) le Loñ (pour Chloñ) Mādhava. Le-

Mratāñ Khloñ Saṅkarṣa mourut pendant ce règne et son fils vécut.

En 965 śaka, sous le règne de S. M. Paramanirvānapada (Sūryavarman Ier), ce Chloñ Mādhava adressa au roi une pétition (écrite) demandant que cette fondation et ces esclaves fussent donnés, à titre définitif, au Haut Seigneur Śrī Jayendravarman. Il surveilla ces esclaves jusqu'en 967 Śaka. Alors (en cette année), le Chloñ Mādhava mourut.

S. M. Śrī Udayādītyavarman monta sur le trône en 971 śaka; et en 974, le Haut Seigneur (Jayendravarman) fut l'érecteur du dieu Śivaliṅga de Bhadraniketana (la demeure du Bienheureux, de Śiva). Il s'adressa à Sa Majesté et lui demanda d'abandonner à ce dieu Śivaliṅga de Bhadraniketana, par faveur auguste et gracieuse, et à titre définitif, cette fondation et ces esclaves, de même que S. M. Paramanirvānapada les avait (déjà précédemment) donnés au Chloñ Mādhava pour les frais du culte. Le Haut Seigneur (Jayendravarman) constitua ces esclaves et cet établissement en pieuse fondation en faveur du dieu Sivaliṅga de Bhadraniketana. ⊙

Détails (śākha « ramifications ») de cette fondation d'Anreṃ Loṅ :

En 894 śaka, le troisième jour de la quinzaine claire de Puṣya (janvier), mercredi, le brāhmane nommé Mratān Khloñ Saṅkarṣa et le Chloñ Mādhava son fils, (personnages) étrangers, achetèrent une

terre des gens d'Anreṃ Loṅ, (gens) de caste corvéable (?) (varṅa karmāntara). Noms de ces gens qui comprennent quatre Loñ, un Steṅ, chef des troupes ou de la population, et un chef de circonscription territoriale. Biens donnés pour l'achat : 2 onces d'or, 310 pièces d'étoffe (?), 4 chèvres, 4 bœufs (ou vaches), 12 buffles. Limites des terres aux quatre points cardinaux. ⊙

Terres qui entrent aussi dans cet établissement d'Anreṃ Loṅ.

En 901 śaka, le 3 de la quinzaine claire de Puṣya, le brahmane nommé Mratāñ Khloñ Saṅkarṣa et le Chloñ Mādhava achetèrent une terre. Noms des trois vendeurs qualifiés Vāp. Biens donnés en payement. Limites de cette terre. ⊙

Terres acquises dans la part du Steṅ (nommé) Mat Gnaṅ, ainsi que d'un Loñ. Ces terres, d'une contenance totale de 40 volées (ou poignées de semence ?), entrèrent aussi dans la fondation du Chloñ Mādhava, à Anreṃ Loṅ.

Esclaves que le Mratān Khloñ Saṅkarṣa et le Chloñ Mādhava laissèrent à l'établissement d'Anreṃ Loṅ pour les donner au dieu. On mentionne les noms de ces quelques *si* et *tai* et même ceux de leurs descendants. Ces esclaves étaient répartis en lots (probablement d'après certains usages relatifs à la glèbe), à l'ouest, à l'est et au milieu du pays. ⊙

Mesures du pays de Bhadraniketana, calculées

(probablement depuis le temple) jusqu'aux bornes ou aux terres des contrées voisines. ⊙

S. M. Śrī Udayādityavarman a donné au saint liṅga de Bhadraniketana un village nommé Gnaṅ Cranāñ Vo avec ses terres et les 151 individus, habitants et colons, attachés à la glèbe de ce pays. Mesures de ce pays qui borde à l'ouest le territoire de Bhadraniketana. ⊙

Serviteurs du dieu Śivalinga de Bhadraniketana, présents sacrés (de Sa Majesté). Pays de Gnaṅ (pour Gnaṅ Cranāñ Vo).

Quinzaines claires (des mois). Surveillants : 2 si; troupe : 27 si, 48 tai.

Quinzaines obscures. Surveillants : 2 si; troupe : 27 si, 45 tai.

Total général de ces si et tai, 151[1]. ⊙

(Autres) serviteurs du dieu Śivaliṅga de Bhadraniketana.

Quinzaines claires. Surveillant : 1 si; troupe : 21 si, 54 tai.

(Quinzaines obscures.) Chef : 1 si; sous-chefs : 2 si; troupe : 15 si, 50 tai.

Monastère au sud de la chaussée, près du fossé. Surveillant : 1 si; troupe : 4 si, 11 tai.

[1] Ce total est effectivement conforme à celui qui était précédemment annoncé pour ce village. Il est à remarquer qu'on ne donne aucun des noms de ces serviteurs et de ceux qui suivent : la place manquait. On sait que *si* est le qualificatif des esclaves mâles, *tai* celui des femmes.

Monastère près du mur (du monument). Surveillant : 1 si; troupe : 7 si, 13 tai.

Monastère au sud du dieu. Surveillant : 1 si; troupe : 4 si, 16 tai.

Fondation d'Anreṃ Loṅ. Surveillant : 1 si; troupe : 46 si, 54 tai. Serviteurs des quinzaines obscures. Surveillant : 1 si; troupe : 20 si, 53 tai. Chef : 1 si; sous chefs : 2 si; troupe : 21 si, 43 tai.

Monastère au nord de la chaussée. Surveillant : 1 si; troupe : 4 si; 10 tai.

Monastère au nord du dieu. Surveillant : 1 si; troupe : 8 si, 20 tai.

Encore le (ou un) monastère au nord du dieu. Surveillant : 1 si; troupe : 4 si, 13 tai.

Fondation de Piṅ Khlā « lac des tigres ». Surveillant : 1 si; troupe : 5 si, 13 tai. ⊙

(Fin de la traduction.)

Cette seconde partie du texte khmer, qui emploie dans ses dernières lignes des lettres si petites, et un style si concis, un style télégraphique pourrions-nous dire, nous donne six dates en chiffres qui sont, en les rétablissant dans leur ordre chronologique : 894, 901, 965, 967, 971 et 974 śaka. Toutes se rapportent donc, et deux par deux, à des événements survenus sous les trois règnes de Jayavarman V, Sūryavarman Ier et Udayadityavarman; soit pendant un laps de quatre-vingts ans.

La dernière de ces dates, la seule que donne le

texte sanscrit, est relative à des fondations faites au temple de Bhadraniketana « qu'on appelait jadis Bhadrayogipura » dit le texte sanscrit. C'est ce temple, qu'entouraient plusieurs couvents de prêtres, qui doit être identifié à Sdok Kâk Thom. Cette dernière date de 974 śaka qui correspond à 1052 A. D., troisième année du règne d'Udayādityavarman, semble être celle de la fondation du temple dont nous avons décrit les ruines au commencement de cet article. En tout cas, elle est certainement la date de l'inscription.

La stèle fut sans doute burinée par ordre du brahmane Sadāśiva devenu le Haut Seigneur Jayendravarman, guru « précepteur » du roi et personnage très influent, tout au moins pendant les premières années de ce règne qui était en proie aux troubles et aux révoltes. Célébrant les louanges de sa famille et de sa propre personne, Sadāśiva dut probablement envoyer le texte de toute la stèle au lapicide. Il est à regretter que ce dernier n'ait pas imité plusieurs autres graveurs en signant ce chef-d'œuvre de patience et d'habileté.

Si nous faisons abstraction de la seconde partie du texte khmer, on peut dire que l'inscription de cette stèle est bilingue au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire qu'elle traite le même sujet en deux langues différentes. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le khmer n'est pas, tant s'en faut, une simple traduction du texte sanscrit, et la connaissance de celui-ci serait d'un secours à peu près nul

pour l'intelligence de la version en langue vulgaire[1]. Celle-ci est tout au plus une rédaction équivalente où les noms propres de lieux et de personnes ne se suivent même pas toujours dans l'ordre adopté par l'autre texte. En somme, le khmer, aussi bien que le sanscrit, fait l'historique de neuf générations d'une certaine famille sacerdotale, en suivant de préférence la ligne féminine et en embrassant une période de 250 ans, de 724 à 974 śaka (802-1052 A. D.).

Sortant donc des sujets essentiellement locaux et d'actualité qui lui étaient ordinairement réservés et visant, en cette unique et heureuse exception, à retracer, à sa façon il est vrai, une longue page d'histoire, le texte khmer supplée, ainsi que nous l'avons déjà dit, au vague habituel du sanscrit qu'il complète ici par nombre de renseignements positifs et précis que déparent seules quelques fastidieuses répétitions. Il comble, en particulier, une forte lacune du texte sanscrit qui avait entièrement passé sous silence le rôle très important, capital peut-être, du brāhmane Hiraṇyadāma, dans la célèbre installation du culte du « dieu royal » sur le mont Mahendra par Jayavarman II. Le sanscrit ne nomme même pas ce savant personnage dont l'éloge est d'autant plus remarquable qu'il n'appartenait pas à la famille que glorifie l'inscription.

[1] Nous laissons de côté, bien entendu, la question du dictionnaire sanscrit, indispensable ici comme dans la généralité des inscriptions khmères, à cause des mots si nombreux qu'elles empruntent à la langue sacrée.

Le bilinguisme de cette stèle de Sdok Kâk Thom a permis d'identifier les noms posthumes que son texte khmer donne à tous les rois qu'il mentionne, sauf au roi régnant, bien entendu. Ces noms, dont la physionomie est étrange à première vue, demandent quelques mots d'explication. Après la mort de leurs souverains et, sans doute, après la béatification qui devait, selon leurs croyances, résulter de la grande cérémonie de la crémation, les Cambodgiens avaient jadis coutume de dire que « le roi (défunt) *était allé* à telle divinité, à tel monde ou séjour divin ». Vulgairement, on désignait les anciens rois par des expressions de ce genre que nous retrouvons quelquefois entières dans les textes épigraphiques. Puis on abrégeait probablement la phrase en supprimant les mots « qui est allé » en disant simplement « Sa Majesté de tel dieu ou monde divin », Jayavarman II, par exemple « était allé à Parameśvara » c'est-à-dire au Seigneur suprême, à Śiva, et plus tard il fut appelé S. M. Parameśvara.

Nous devons remarquer en passant que Sūryavarman I[er], le dernier roi à nom posthume de notre inscription, mourut sans doute dans la foi bouddhique puisqu'il fut dit qu'il était allé au Nirvānapada « séjour du Nirvāna ».

L'historique, très complet à son point de vue, que donne le texte en langue vulgaire permet de croire que la liste des rois qu'on en tire comprend tous les souverains de la période embrassée, soit onze rois à noms posthumes et douze, avec le roi régnant.

En dehors de ces onze noms royaux posthumes, nos précédentes publications n'en mentionnaient que deux qui restent encore à identifier. L'un appartient à un roi (allé au) Śrīndraloka que nomme l'inscription de Vat Tasâr Mo roï et qui fut donc un prédécesseur de Jayavarman II[1]. L'autre est ce Paramaviṣṇuloka deux fois inscrit dans la galerie des Varman d'Angkor Vat et fondateur présumé de ce fameux temple[2]; il ne peut donc être identifié, selon toute vraisemblance, qu'avec Sūryavarman II ou avec l'un des successeurs de ce prince.

Une étude récente et plus approfondie des deux stèles de Daûn Aûn et de Samrong nous a donné trois nouveaux noms posthumes ou a confirmé leur lecture. Ces noms sont ceux des successeurs immédiats de ce roi Udayādityavarman qui régnait lorsque fut burinée notre stèle de Sdok Kâk Thom.

Sur les bords de Trepeang Daûn Aûn = Trabān Tūn Ūn « mare de la grand'mère Ūn » fut trouvée, à quelques lieues à l'ouest d'Angkor Thom, une petite stèle, actuellement au Musée Guimet, entièrement couverte d'une inscription bilingue où les deux langues se suivent en alternant. Son déchiffrement est difficile, du moins en ce qui concerne la partie khmère : l'écriture, petite, irrégulière, mal tracée, peu nette, étant généralement détestable. Elle donne plusieurs dates en chiffres, mais très mal écrites, souvent

[1] Voir *Le Cambodge*, I, Le royaume actuel, p. 305.

[2] Voir *Quelques notions sur les inscriptions en vieux khmer*, dans le *Journal asiatique*, 1883, p. 68 et 78 du tirage à part.

IMPRIMERIE NATIONALE.

douteuses, qui semblent aller de 979 à 1048 śaka, c'est-à-dire de 1057 à 1126 A. D., du règne d'Udayādityavarman à celui de Sūryavarman II. Entre les noms de ces deux rois, le texte sanscrit insère les noms des rois intermédiaires, Harṣavarman (III), Jayavarman (VI) et Dharaṇīndravarman (Ier). Or, le khmer de son côté intercale entre les noms d'Udayādityavarman et de Sūryavarmadeva, qui sont donnés sous ces formes, les noms posthumes de trois autres Vraḥ Pāda Kamrateṅ Añ, c'est-à-dire Majestés sacrées, qu'il appelle Sadāśivapada, Paramakaivalyapada et Paramaniṣkalapada. Il est presque certain que ces noms appartiennent aux trois rois que le texte sanscrit a placé dans le même cadre et dans le même ordre chronologique.

Cette grande vraisemblance ne pourrait guère être actuellement transformée en exactitude absolue par la lecture si difficile du texte de cette stèle, mais l'autre monument, l'inscription de Samrong, corrobore l'hypothèse de manière à lever les derniers doutes. Cette seconde stèle, trouvée près du village de ce nom, à deux ou trois lieues vers le nord d'Angkor Thom, est beaucoup plus grande que la précédente. Écrite de même alternativement dans les deux langues et très difficilement déchiffrable, l'écriture étant aussi déplorable, elle semble bien dater également du règne de Suryavarman II. Donnant des dates en chiffres qui remontent aux règnes précédents, elle parle de S. M. Sadāśivapada qui semble régner encore en 1011 śaka et de S. M. Para-

makaivalyapada qui devait être sur le trône en 1012 ou 1019, le dernier chiffre de cette date étant douteux. L'inscription laisse entendre qu'il s'agit de la restauration des statues de divinités brahmaniques qui avaient été renversées à deux reprises successives pendant les règnes de ces princes. D'un autre côté, nous savons que Dharaṇīndravarman régnait en 1031 śaka, et il en résulte évidemment que le troisième nom posthume qui est cité dans l'inscription de Daûn Aûn, mais qui n'est pas mentionné, — ou, plus exactement, que nous n'avons pas reconnu, — sur cette stèle de Samrong, revient de droit à ce prince.

Il résulte donc de la comparaison de ces deux stèles qu'il est permis d'attribuer sans hésitation les trois nouveaux noms posthumes qu'elles nous révèlent et que nous pouvons, en l'état actuel de nos connaissances, établir comme il suit la liste de ces singulières épithètes des rois cambodgiens :

....		
X................	=	Śrīndraloka.
....		
Jayavarman II.......	=	Parameśvara.
Jayavarman III	=	Viṣṇuloka.
Indravarman........	=	Īśvaraloka.
Yaśovarman........	=	Paramaśivaloka.
Harṣavarman Ier.....	=	Rudraloka.
Īśanavarman II	=	Paramarudraloka.
Jayavarman IV......	=	Paramaśivapada.
Harṣavarman II......	=	Brahmaloka.
Rājendravarman.....	=	Śivaloka.

Jayavarman V.	=	Paramavīraloka.
Sūryavarman I[er].	=	Nirvāṇapada et Paramanirvāṇapada.
Udayādityavarman . . .	=	X.
Harṣavarman III.	=	Sadāśivapada.
Jayavarman VI.	=	Paramakaivalyapada.
Dharaṇīndravarman I[er]	=	Paramaniṣkalapada.
. . . .		
X.	=	Paramaviṣṇuloka.

LE KARMA-ÇATAKA

PAR

M. L. FEER.

De 1879 à 1884, j'ai donné dans le *Journal* une série d'articles sur un livre de « Cent Légendes » (l'*Avadāna-Çataka*) dont nous avons le texte sanscrit et la traduction tibétaine; j'entreprends aujourd'hui un travail analogue, mais plus restreint, sur un autre livre de « Cent Légendes », le *Karma-Çataka* dont nous n'avons que la traduction tibétaine. Je me bornerai à une simple analyse des textes dont ce recueil est formé; mais je dois présenter d'abord quelques remarques préliminaires.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Le titre. — *Karma-Çataka* est synonyme d'*Avadāna-Çataka*. Le sens littéral de *Karma* (tib. *las*) « acte » est parfaitement clair et connu, celui de *Avadāna* est obscur et incertain; mais ces deux termes désignent, l'un comme l'autre, des récits où les événements et les faits du présent sont mis en rapport avec ceux du passé et éventuellement ceux de l'avenir. Le *Karma-Çataka* est donc un recueil de légendes tout à fait semblable à celui de l'*Avadāna-Çataka*, Quant au mot *çataka* qui fixe à 100 le nombre de récits, il n'a pas la même valeur dans les deux titres. L'*Avadāna-Çataka* compte exactement 100 textes distribués en 10 chapitres, de 10 récits chacun; le *Karma-Çataka* a bien 10 chapitres; mais dans chacun d'eux,

sauf un seul, le neuvième, le chiffre dix est dépassé; le deuxième n'a pas moins de 19 récits. Il est vrai que des groupes de récits ayant un titre identique et fort semblables entre eux peuvent être considérés comme autant d'unités. De cette façon, les 19 textes du chapitre II se réduiraient à 15; mais, malgré ces réductions (qui d'ailleurs ne sont pas toujours possibles) le chiffre total est supérieur à 100; et le mot *çataka* ne doit pas être pris à la lettre. J'avais compté primitivement 123 récits; le nombre exact est de 127; ils occupent tout le volume XXVII et les 196 premiers folios du volume XXVIII de la section *Mdo* du Bka-'gyur.

Ordonnance du recueil. — Les chapitres de l'Avadāna-Çataka sont arrangés méthodiquement, chacun d'eux répondant à une donnée spéciale : cela n'existe pas ou n'existe qu'imparfaitement dans le Karma-Çataka. Ainsi le chapitre VIII, uniquement formé de récits dont le héros reçoit la prédiction qu'il sera un jour Buddha, correspond au chapitre I de l'Avadāna fait sur le même plan; mais ce cas est unique. Les différentes caractéristiques des chapitres de l'Avadāna-Çataka telles que la prédiction de la Pratyekabodhi, les histoires de pretas, la renaissance parmi les dieux, les jātakas se retrouvent sans doute dans notre recueil; mais, quand bien même les textes analogues sont voisins les uns des autres — ce qui n'arrive pas toujours, — ils ne sont pas affectés à un chapitre déterminé. Et cependant on remarque un certain effort pour donner à tel ou tel chapitre une physionomie particulière. Ainsi, dans le dixième, les textes où il est question de querelles apaisées ou blâmées forment la majorité; ce chapitre semble dirigé contre l'esprit querelleur. Somme toute, l'arrangement méthodique qui frappe dans l'Avadāna-Çataka manque au recueil similaire.

Ressemblances et différences. — Quoique les récits de l'un et l'autre recueil présentent la même physionomie générale, il y a entre eux des différences de détails nombreuses

et notables. Les récits communs aux deux compilations ne dépassent pas quinze. En voici la concordance :

Karma-çataka..	7	8,	61	31	33	39	44	49
Avadāna-çataka.	76	79		93	78	47	52	32
Karma-çataka..	49	60	71	91	94	96	99	104.
Avadāna-çataka.	81	97	50	74	1	3	8	10.

Et ce sont des versions différentes d'un même thème.

Voyons maintenant, pour l'ensemble des récits, ce qui réunit et divise les deux recueils; et commençons par ceux qui ont trait à l'avenir.

VYAKARANAS ET AVADANA-VYAKARANAS. — Les 11 textes du chap. VIII, où la Bodhi est prédite, ne parlent pas du sourire du Buddha qui d'ordinaire précède la prédiction ; tandis que ce sourire est mentionné et décrit dans les 7 où la pratyekabodhi est prédite : nous reviendrons tout à l'heure sur ce point. Dans un des récits où la Pratyekabodhi est promise, la prédiction se combine avec un récit du temps passé. Les héros de 10 autres récits reçoivent la prédiction qu'ils deviendront Arhats au temps d'un Buddha futur, dont le nom est toujours donné; et ces personnages sont tous des êtres actuellement punis par l'animalité, la condition de preta, les supplices infernaux, des fautes commises par eux dans des existences précédentes. Le nombre total des personnages qui doivent ainsi devenir ultérieurement buddhas ou pratyekabuddhas est de 28.

Avadānas du présent. — J'entends par là ceux dont les héros sont immédiatement récompensés d'une bonne action en mourant pour renaître chez les dieux, ils sont au nombre de 8, en y comprenant le texte 109e pour lequel il y a aussi un récit du temps passé.

Les 8 personnages renés chez les dieux, ajoutés aux 28 qui obtiennent la prédiction de la perfection bouddhique, portent à 36 le nombre de ces Avadānas spéciaux. Les 91

restants peuvent être considérés comme des Avadānas ordinaires; mais parmi ceux-ci l'on peut faire plusieurs distinctions.

Avadānas parallèles. — Il y a un certain nombre de textes (j'en ai compté 42) que je qualifie de *parallèles*, parce que le récit du temps présent et celui du temps passé sont la reproduction exacte (sauf quelques modifications indispensables) l'un de l'autre, sans qu'il soit question (au moins dans les plus caractéristiques d'entre eux) de punition ou de récompense; ou, si cet élément s'y trouve, il y est secondaire et occupe très peu de place. Ils sont caractérisés dans les textes par cette phrase du Buddha qui sert de transition du récit du temps présent au récit du temps passé : « Ce n'est pas maintenant seulement, c'est autrefois aussi que... »

Avadānas-jātakas. — On ne s'étonnera pas de rencontrer, dans ce recueil, comme dans l'Avadāna-Çataka, des Avadānas-jātakas ou de purs jātakas. Il y a de ces textes dans lesquels le récit du temps passé se divise en plusieurs parties, le Buddha jouant un rôle dans l'une, n'en jouant pas dans d'autres. Sans faire de distinctions entre eux, je compte 39 textes de ce genre qui peuvent être rangés parmi les jātakas.

Avadānas historiques. — Je remarque aussi un certain nombre de récits qui ont pour héros principal ou secondaires des personnages célèbres de la légende bouddhique (Devadatta, Kāçyapa, Ananda, Aniruddha, Katyāyana, Kokālika, Çāriputra, Mandgalyāyana, Gopā, Yaçodharā, Bimbisāra, Prasenajit, etc.) ou même se rattachent à des épisodes connus de ce qu'on peut appeler la biographie du Buddha et l'histoire du Bouddhisme. Je les appelle *historiques* par ce motif; ce qui n'empêche pas de les ranger aussi éventuellement, soit parmi les *parallèles* soit parmi les *Jātakas*.

Caractères dominants du Karma-Çataka. — L'immense majorité des héros de ces récits arrivent à l'état d'Arhat et ob-

tiennent cet avantage, ou même d'autres, comme la Bodhi (future) à la suite d'un Pranidhi ou Pranidhāna. Il en existe bien des exemples dans l'Avadāna-Çataka; mais ils sont peu nombreux, ils le sont au contraire beaucoup dans le Karma-Çataka. Il est peu de ces récits où il n'y ait un pranidhāna, quelquefois même plusieurs; et l'on peut dire que la caractéristique du Karma-Çataka est l'exaltation du Pranidhāna.

Le pranidhāna (tib. *smon-lam*) est un vœu ou une prière que l'on formule pour que, à cause de telle ou telle « racine de vertu », on naisse dans une famille riche, on échappe aux conséquences (d'ailleurs inévitables) du mal que l'on a fait, et on arrive à la perfection sous la direction d'un maître supérieur à celui qu'on a rencontré, si ce maître était un ṛṣi ou un pratyekabuddha, ou égal, si c'était un Buddha! Dans la plupart des cas, le pranidhāna qui vise l'état d'Arhat, consiste dans le vœu formulé au temps du Buddha Kāçyapa « d'avoir un jour pour agréable et non désagréable le disciple que ce Buddha a déclaré *supérieur* (*uttama*. tib. *bla-ma*), c'est-à-dire Çâkyamuni.. » Ce pranidhāna se rencontre plusieurs fois dans l'Avadāna-Çataka; il est beaucoup plus fréquent dans notre recueil.

La prédiction de la Bodhi faite aux 11 héros du chapitre VIII du Karma-Çataka vient à la suite d'un pranidhāna : celle qui est faite aux héros des récits du chapitre I de l'Avadāna-Çataka vient à la suite d'un pranidhāna, mais précédée d'un sourire du Buddha. Par contre la prédiction de la pratyekabodhi est toujours, dans le Karma-Çataka, précédée du sourire du Buddha, sans qu'il y ait eu un pranidhāna. Je ne m'explique pas cette différence et cette suppression du pranidhāna, dans un recueil qui, ainsi que je l'ai dit, semble avoir été composé pour mettre en relief et célébrer cette pāramitā; car le pranidhāna est classé parmi les paramitās qu'on peut appeler supplémentaires.

Enseignement préparatoire. — La plupart des héros de ces

récits avaient reçu, dans des existences antérieures, un commencement d'instruction qui, soit par l'effet des circonstances, soit par leur négligence, selon qu'elle avait été donnée par un brahmane, un ṛṣi ou un Buddha, les avait laissés dans un état d'infériorité. C'est ce que j'appelle « l'Enseignement préparatoire »; ce sont par exemple : les quatre Dhyânas (méditations), les cinq Abhijnās (connaissances supérieures), les dix actions vertueuses, la Maitrì Samâdhi (extase de l'amour). Enfin il est dit de plusieurs personnages (4, 7, 12, 21, 107) que, dans une existence passée, après avoir appris tout le Tripitaka, ils « disaient le nyāya et la loi qui renferme l'énergie (ou la pleine assurance) de la délivrance (*Rigs pa daṅ grol-va-i spobs-pa daṅ ldan-pa-i chos*) ». Au lieu de *rigs-pa*, on lit quelquefois *rig-pa*; mais je pense que ce doit être une faute et qu'il ne peut-être ici question de *Vidyā*, puisqu'il s'agit de gens non arrivés à la perfection. *Rigs-pa* me paraît désigner le *nyâya;* et je hasarderais la restitution de la phrase tibétaine en sanscrit de la manière suivante : *Nyāyam muktiviçvāsavantaṁ ca dharmaṁ vadati.*

Une phrase qui revient aussi plus souvent encore que la précédente et s'applique aux Arhats, mise ordinairement dans la bouche des bhikṣus, lorsqu'ils questionnent le maître, et quelquefois répétée par le Buddha lui-même, est celle-ci que je n'ai pas rencontrée dans l'Avadāna-Çataka :

Gyuṅ-druṅ . gi mthar thug . pa grumb . pa daṅ rde va-i mya ṅgan las 'das pa bjug

Que je rétablirais ainsi en sanscrit :

Svastikasyāntāgamanasiddhim sukha- (on *xema-*) *nirvāṇaṁ cāgataḥ.*

Ayant obtenu le succès de l'arrivée au terme du Svastika et au Nirvāṇa du bien.

Cette phrase ne peut être autre chose qu'une définition de la condition d'Arhat.

Je n'insiste pas sur certaines particularités qui me paraissent moins importantes; mais je dois noter un enseignement qui

se présente quatre fois (1, 65, 72, 108) dans le Karma-Çataka où il est appelé (65) *chos ts'ig gsum bstan.pa* « l'enseignement des trois paroles de la loi ». Il se rencontre deux fois dans l'Avadāna-Çataka (52, 58), la seconde fois adressé à un buffle : dans notre recueil il ne l'est qu'à des animaux.

Développements répétés. — Comme dans l'Avadāna-Çataka on trouve, dans le Karma-Çataka, certains développements souvent répétés dans des termes identiques. Quelques-uns sont les mêmes dans les deux recueils, d'autres diffèrent. Ainsi la description du Buddha, celle d'un ancien Buddha, celle de la compassion du Buddha examinant le monde afin d'y découvrir les êtres mûrs pour la conversion, se trouvent dans l'une et l'autre compilation. On est étonné de ne pas rencontrer une seule fois dans le Karma-Çataka la distinction des actes en blancs, noirs et gris qui termine la moitié des textes de l'Avadāna-Çataka. Le développement presque aussi fréquent, et si bien approprié à l'esprit du recueil, sur l'effet irrésistible et immanquable des actes se rencontre bien dans le Karma-Çataka, mais guère plus de sept ou huit fois. Les détails sur le mariage, la naissance des enfants, les premiers soins qui leur sont donnés figurent dans les deux recueils exprimés de la même manière; mais le nôtre ajoute souvent une description de l'éducation qui ne se voit pas dans l'Avadāna-Çataka, l'une concerne les brahmanes, l'autre les xatryas, la troisième (plus rare) les marchands, Nous avons ainsi un tableau de l'éducation brahmanique, xatryenne, vaiçyenne.

Un trait remarquable, quoique peu important par lui-même, c'est que les questions adressées par les bhixus à leurs maîtres sont exprimées de la manière la plus simple, par le verbe « questionner ». La formule qui revient sans cesse dans l'Avadāna-Çataka « les bhixus ayant conçu un doute, questionnèrent le bienheureux Buddha qui dissipe tous les doutes » ne se rencontre que par exception dans le Karma-Çataka, à peine deux ou trois fois.

Je termine ces observations, qui n'ont pas la prétention d'être complètes et d'épuiser le sujet, en appelant l'attention sur un développement qui revient dix fois dans le Karma-Çataka, l'énumération des divers degrés de perfection auxquels arrivent les foules converties en masse par un prodige ou une prédication du Buddha. Ce thème se présente aussi dans l'Avadāna-Çataka, mais plus rarement et sous une forme plus brève et plus vague. Le Karma-Çataka amplifie et précise : ses convertis deviennent immédiatement ou reçoivent la semence pour être dans l'avenir chauds (? *dro-va*), Srota-āpannas, Sakṛdâgâmīs, Anāgāmîs, Arhats, Cakravartins, Balacakravartins, Indras, Brahmas, Buddha-Çrâvakas, Pratyekabuddhas, parfaits et accomplis Buddhas.

Conclusion. — Le Karma-Çataka me paraît-être l'œuvre d'une École qui a voulu avoir son recueil de « Cent Légendes » se différenciant de l'Avadāna-Çataka par certaines particularités. Les deux recueils appartiendraient à deux Écoles rivales, non ennemies.

Plan de ce travail. — Je vais donner maintenant le résumé des récits du recueil. Chacun d'eux porte le numéro qu'il doit avoir dans la série complète des textes, et celui qu'il a dans le chapitre dont il fait partie; je donne le titre tibétain en y ajoutant l'équivalent sanscrit et, s'il y a lieu, la traduction française. Vu la forme étrange et barbare des noms tibétains, je restitue en sanscrit tous ceux que j'ai l'occasion de citer; mais comme cette restitution est forcément hypothétique, j'ajoute toujours le terme tibétain, excepté dans le cas où il ne peut y avoir aucune incertitude, quand il s'agit d'un nom parfaitement connu. Je donne d'abord le récit du *temps présent*, et ensuite le récit du *temps passé* dans l'ordre où la version tibétaine nous les fournit. Comme le récit du temps passé est toujours la réponse du Buddha à une question qui lui a été adressée, je ne mentionne pas la question, et je supprime cette sorte de dialogue, sauf dans certains cas où il est nécessaire ou utile d'y faire allusion.

CHAPITRE PREMIER.

I, I, 1. — KHYI-MO (*Çunî*) « la Chienne ».

Temps présent. — Un riche maître de maison de Çrâvastî, devenu père, avait pris, pour amuser son enfant, une jeune chienne qui ne pouvait voir un Tirthika sans se jeter sur lui avec fureur, tandis qu'elle faisait aux bhixus le plus gracieux accueil. Çâriputra, dans sa tournée d'aumônes, s'étant présenté devant cette maison, la chienne lui lécha les pieds avec un tel entrain que le maître de maison, éclairé par là sur le mérite de ce bhixu, l'invita à dîner. Il prit tant de plaisir à l'enseignement de la loi par lequel le religieux payait son écot, qu'il renouvela fréquemment l'invitation. Fort reconnaissant envers sa chienne du bienfait dont il lui était redevable, et dont elle-même prenait sa part, il lui donnait les soins les plus empressés; mais le pauvre animal tomba malade. Heureusement Çâriputra arriva sur ces entrefaites et prononça les quatre sentences : (1° nul sanskâra n'est permanent, 2° tout sanskâra est douleur; 3° aucune loi n'est le moi; 4° le Nirvâna est le repos). — La chienne mourut dans les meilleures dispositions lorsque Çâriputra revint; et le bhixu conseilla au maître de maison de mettre les ossements de l'animal dans une cachette.

Peu après, la femme du maître de maison donna

naissance à une fille qui, devenue grande, résistait aux exhortations à entendre la loi que son père lui adressait. Alors, sur le conseil de Çâriputra, les ossements de la chienne furent sortis de leur cachette et mis par le religieux lui-même sous les yeux de la jeune fille dont les dispositions changèrent immédiatement; elle devint auditrice de la loi, bhixunî, Arhatī. Elle ne parlait plus que de ce que Çâriputra avait fait pour elle.

Temps passé. — Cette jeune fille, qui n'était autre que la chienne revenue à la vie, avait été, au temps du Buddha Kâçyapa, la fille d'un maître de maison de Bénarès. Initiée à l'enseignement du Buddha et devenue très savante, elle avait voulu, pour témoigner sa reconnaissance, faire le service des deux assemblées. Un jour, ne trouvant pas dans ses compagnes le concours nécessaire, elle leur reprocha durement de n'être propres à rien, se plaignant d'être elle-même traitée comme une chienne. Sur les représentations charitables des offensées, elle exprima son repentir et fit un pranidhâna pour obtenir, en récompense du bien qu'elle avait fait, l'avantage de naître dans une famille riche et d'arriver à l'état d'Arhat sous le premier disciple de Kâçyapa quand il serait buddha.

Conclusion. — En punition des paroles injurieuses lancées à la Confrérie féminine de Kâçyapa, elle était née chienne cinq cents fois. En récompense de son repentir, de son pranidhâna et de ses autres bonnes actions, elle était née femme pour la dernière

fois dans une maison riche, et avait obtenu sous le Buddha Çâkyamuni l'état d'Arhat.

2, 1, 2. — MIG-CHUṄ (*Alpāxa*) « Petit-œil » ou « Borgne ».

Temps présent. — Un riche maître de maison de Çrâvastî, devenu père, avait donné à l'enfant, pour l'amuser, un petit chien que son jeune maître habitua à mordre. Çâriputra s'étant présenté devant la maison dans sa tournée d'aumônes, le chien se jeta sur lui, mit ses habits en pièces et sa personne en sang. Le maître de maison fit son possible pour réparer le mal, soigna les plaies du blessé, l'invita à dîner, écouta la loi et renouvela ses invitations. Il mit tous ses biens à la disposition du religieux qui devint un commensal de la maison.

Dès le premier jour, Çâriputra avait offert une portion à ce chien qui l'avait si mal accueilli, mais qui depuis lui prodigua ses bonnes grâces, lui léchant les pieds et l'accompagnant, à la sortie, lors de chaque visite. Un jour qu'il l'avait suivi jusque dans la rue, il fut, en revenant, tué par d'autres chiens. Peu après, la femme du maître de maison devint grosse, elle était enceinte du chien. Çāriputra, qui le savait fort bien, vint un jour absolument seul; le maître de maison s'en étonnant, le bhixu dit qu'il ne voulait pas d'autre suivant que celui qu'il trouverait dans cette demeure. A quoi le maître de maison répondit n'avoir personne à lui donner, sauf l'enfant.

que sa femme portait dans son sein. Le bhixu se retira en disant qu'il comptait que cette promesse serait tenue.

L'enfant attendu naquit avec un œil petit, de sorte qu'on lui donna le nom de « Petit œil ». Le temps de l'initiation étant venu, Çāriputra se présenta pour le réclamer, l'obtint sans difficulté, le prit avec lui, et il devint Arhat. En soignant son directeur et lui oignant les pieds, il vit des cicatrices et en demanda l'origine. Çâriputra lui dit de réfléchir. Petit-œil reconnut alors que ces cicatrices provenaient de ses morsures de chien, qu'il était né cinq cents fois parmi les chiens et le serait encore sans Çâriputra. Il déclara qu'il ne le quitterait jamais.

Temps passé. — Petit-œil, l'ancien chien, avait été au temps de Kâçyapa, un jeune homme initié et qui, devenu savant, avait résolu, pour témoigner sa reconnaissance, de se consacrer au service de la Confrérie. Mais devenu jaloux d'un de ses collègues, il ferma un œil en disant de lui : « voilà l'œil dont il voit »; puis allant le trouver, il lui vanta ses propres services, le traitant de chien qui reste couché dans son chenil. Le collègue outragé, par une douce remontrance, fit naître un sérieux repentir dans le cœur du jaloux qui, à l'article de la mort, formula un pranidhâna pour obtenir la dignité d'Arhat sous le premier disciple de Kâçyapa arrivé lui-même à celle de Buddha.

Conclusion. — C'est pour avoir contrefait l'œil de son collègue qu'il est né avec un petit œil; c'est pour

l'avoir traité de chien qu'il est né lui-même parmi les chiens : c'est pour s'être repenti, avoir fait le pranidhâna et avoir accumulé toutes sortes de mérites qu'il a fini par devenir Arhat au temps de Çâkyamuni.

3, I, 3. — Rdzogs-byed (*Pūrṇa* ou *Pūraṇa*) « Qui complète ».

Temps présent. — Un riche maître de maison de Çrâvastî se désolait et s'indignait de n'avoir pas d'enfants. Aniruddha, après mûr examen, comprit que la conversion de cet homme incombait à un Çrâvaka, non au Buddha. Après être plusieurs fois venu lui prêcher la loi, il vint un jour absolument seul. Le maître de maison lui exprimant son étonnement, Aniruddha répondit qu'il ne pouvait avoir de compagnon, que si quelqu'un tel que lui peut lui en fournir un. Le maître de maison ayant répliqué que, s'il avait un fils, il le lui donnerait bien volontiers, Aniruddha le pria de se souvenir de cette promesse. Peu après, l'épouse du maître de maison devint grosse et accoucha d'un fils qui reçut le nom de Pûrana (« accompli »); parce que le vœu de ses parents était rempli.

Au temps voulu, Aniruddha vint réclamer l'exécution de la promesse. L'enfant lui fut remis, conduit au Vihâra, initié, consacré; il se livra à un tel travail qu'il tomba malade. Ses père et mère vinrent le voir et demandèrent la permission de l'emmener chez eux

IMPRIMERIE NATIONALE.

pour le soigner; Aniruddha y consentit. Il fut guéri par les médecins et devint Arhat dans la maison de ses parents qui, eux-mêmes endoctrinés par lui avec leurs gens, arrivèrent à l'état de Srota-âpannas. Se rappelant alors que la maladie l'avait assailli dans de nombreuses existences, il résolut d'entrer immédiament dans la « maison du repos »; et, faisant des prodiges dans l'air, il entra dans le Nirvâna.

On prépara tout pour les funérailles; mais on ne put soulever la civière sur laquelle le corps était placé. On recourut à Aniruddha qui reconnut à ce trait l'accomplissement d'un pranidhàna et en parla à Bhagavat. Bhagavat vint avec la Confrérie (masculine), Gautamî avec la Confrérie féminine, Anâthapiṇḍada avec les Upâsakas, Visākhā et Sujātā avec les Upâsikâs. La bière fut alors portée au cimetière par Anâthapiṇḍada et les Upâsakas, suivis de tout le cortège. Le corps fut brûlé, un Caitya fut élevé; le Buddha prêcha sur l'impermanence.

Temps passé. — 1. Pūrana avait été jadis le frère de Krakucchanda; pendant que celui-ci s'élevait à la perfection suprême, il se livrait au meurtre et commettait toutes sortes de crimes. Plus tard, il avait changé de conduite et offert à la Confrérie du Buddha un vihâra construit et meublé par ses soins. Il avait fait, au moment de mourir, un pranidhāna pour arriver à l'état d'Arhat.

2. Plus tard, au temps de Kâçyapa, il avait été le précepteur du fils d'un maître de maison de Bénarès qui, initié et arrivé à l'état d'Arhat, entra dans le

Nirvâna en déployant sa puissance surnaturelle. Il se joignit aux père et mère de son disciple pour lui rendre les derniers devoirs et fit un pranidhâna pour devenir Arhat sous le successeur de Kâçyapa et être honoré, lors de ses funérailles, par les quatre assemblées.

Conclusion. — C'est à cause des crimes commis jadis par lui qu'il a été malade et que sa vie a été courte dans ses diverses existences. C'est à cause de son premier pranidhāna qu'il a obtenu l'état d'Arhat, à cause du second qu'il l'a obtenu du temps de Çâkyamuni, et qu'il a fallu le concours de tous les bouddhistes pour porter son corps au cimetière.

4, I, 4. — Sgur-bu (*Kubjaputra*)
« L'Enfant bossu » (1).

Temps présent. — Un riche maître de maison de maison de Çrāvastī eut un fils qui devint bientôt bossu. Les remèdes médicaux et les actes religieux étant impuissants à le guérir, le père s'adressa aux six docteurs Tîrthikas qui ne réussirent pas mieux. Un ami intime du père, Upâsaka du Buddha, lui conseilla de faire venir ce docteur; le père alla le trouver, écouta ses prédications, puis l'invita à dîner. Il fit de grands préparatifs pour cette réception. Quand le Buddha arriva, l'enfant lui témoigna la joie (ou la foi) la plus vive : il se leva de son siège; sa bosse disparut, et sa joie redoubla. Bhagavata dîna, puis prêcha; le maître de maison avec tous les siens

devint Srota-âpanna. Poussé par la reconnaissance, le bossu redressé alla trouver le Buddha, fut initié et arriva à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Au temps de Kâçyapa, un maître de maison eut deux fils jumeaux qui se firent initier. Leur précepteur leur avait signalé deux exercices, la méditation (Dhyâna) et la lecture; ils résolurent de vaquer à la lecture d'abord, à la méditation ensuite. Mais l'un était ferme et l'autre mou; quand le premier (l'aîné) se reposait de son travail, l'autre venait se coucher sur lui, puis lui jetait des briques au point de l'en couvrir et se mettait dessus, si bien qu'il lui cassa les reins. Mais ensuite il se repentit de cette mauvaise action, prit soin de son frère et le guérit. Le frère, dégoûté de l'existence, arriva à l'état d'Arhat. Le cadet en eut une grande joie et fit un pranidhâna pour obtenir aussi l'état d'Arhat sous le successeur de Kâçyapa.

Conclusion. — A cause du mauvais traitement fait à son frère, le cadet est né dans chaque existence avec les reins cassés, ou bossu; à cause de son repentir et de son pranidhâna, il est devenu Arhat au temps de Çâkyamuni.

5, 1, 5. — Sgur-bu (*Kubjaputra*) « L'Enfant bossu » (2).

La Bhixunî Rāganandā (Ts'on-mo-dga-mo), résidant au vihâra appelé Râjârama (jardin du roi) à Çrāvastī, aspirait à la puissance surnaturelle. N'osant

pas s'adresser aux bhixus, parce qu'ils sont jaloux, et que les relations personnelles entre bhixus et bhixunīs sont mal vues, elle préféra s'adresser aux six docteurs Tîrthikas. Ceux-ci commencèrent par demander, à titre d'honoraires, une invitation à dîner pendant trois mois. Après quoi ils donnèrent leurs leçons, imposant à leur élève un régime et des exercices de saut tels, qu'elle se cassa les reins. Quand elle se plaignit de l'état où ils l'avaient mise, ils répondirent que leur tâche était achevée; et, à partir de ce moment, elle ne sut que dire contre eux.

Temps passé. — Jadis, sous le règne de Brahmadatta, roi de Bénarès, des charpentiers édifiaient un pavillon dans le palais du roi. Une femme bossue les voyant marquer des pièces de bois difformes qu'ils équarrissaient ensuite, s'imagina qu'ils pourraient la redresser elle aussi. Elle les questionna à ce sujet; ils répondirent que la chose était possible, mais qu'il fallait d'abord les nourrir pendant trois mois. Après avoir été bien régalés, ils déclarèrent qu'ils allaient lui marquer le dos, puis enlever la bosse d'un coup de hache. Sur sa réponse que ce mode de guérison la tuerait, ils dirent que leur art se bornait à cela. Elle s'en alla pâle et confuse, n'osant rien dire à personne.

Conclusion. — Les charpentiers n'étaient autres que les six docteurs Tīrthikas; la bossue était Râganandā.

Nota. — Cet avadāna peut être considéré comme le type de ceux que j'appelle *parallèles*.

6, I, 6. — CHAR-KA (*Udâyana*[1]) « Udâyana ».

Temps présent. — Piṇḍola Bharadhvaja, devenu Arhat et voulant répondre au bien qui lui avait été fait, entreprit la conversion des habitants de Kauçambi. Il y vint donc et résida dans le Ghoṣitârâma; la foule se rassembla autour de lui. Il fit une quantité de conversions, et le peuple lui était dévoué. Le roi de Vatsa, Udâyana, partant pour la chasse, vit la foule se diriger vers le Ghoṣitârâma, demanda à ses ministres la cause de ce mouvement et voulut voir le prédicateur. Il entra dans le parc; mais Piṇḍola Bharadhvaja ne fit pas attention à lui. Le roi en conçut un ressentiment que ses ministres rendirent encore plus vif. Aussi, en revenant de son expédition, il se dirigea vers le Ghoṣitârâma, bien décidé à couper la tête au docteur, s'il ne recevait pas de lui un meilleur accueil.

Piṇḍola Bharadhvaja, informé de la visite du roi, et devinant par la méditation (samâdhi) la pensée de vengeance qui animait ce prince, se leva lorsqu'il parut et fit six pas vers lui. Aussitôt le roi perdit son éclat; la terre s'ouvrit devant ses pieds. Il eut peur, comprit la puissance de ce bhixu et implora son indulgence. Le bhixu le rassura et lui dit qu'il serait seulement privé de sa royauté pendant six mois, à cause des six pas que le docteur avait faits vers lui,

[1] *Char-ka* répond ordinairement au sanscrit *Udâyi*, Udâyana étant traduit par Char-byed.

ajoutant que s'il manifestait de la joie (ou de la foi : *dga*, sk. *prasāda*), la crevasse du sol disparaîtrait et il recouvrerait son auréole. Le roi s'empressa de réaliser la condition mise au retour de son auréole, et à la consolidation du terrain.

Peu après, le roi, parti pour la chasse, se trouva séparé de son armée et s'arrêta près d'un parc de bœufs, où il reçut pendant six mois l'hospitalité du bouvier; il semblait avoir perdu la mémoire. Un passant l'ayant reconnu, ses souvenirs lui revinrent; il fit connaître au bouvier qui il était, et celui-ci offrit de l'accompagner jusqu'à sa capitale. Chemin faisant, il rencontra son premier ministre qui venait avec une armée à sa recherche et lui fit voir que cette aventure n'était que l'effet de la prédiction de Bharadhvaja. Aussi, avant de rentrer chez lui, le roi alla visiter le sage à Ghoṣitârâma, l'invita à dîner, le traita magnifiquement pendant sept jours, puis écouta son enseignement. Sur ces entrefaites, le Buddha vint à Kauçambi. Le roi lui offrit l'hospitalité ainsi qu'à sa Confrérie pendant trois mois et les combla de dons. Il fut très assidu aux leçons du Buddha et à celles de Bharadhvaja.

Temps passé. — Autrefois, Udâyana étant Sumeru (*Lhun-po*) roi de Vrîhivardhana (*'bras-'phel*), Piṇḍola Bharadhvaja était le fils du Purohita du roi; se souciant peu d'être un jour comme son père attaché à la personne d'un monarque, il s'était retiré dans la forêt, puis était revenu en ville où son père lui avait fait arranger une hutte dans son parc. La foule y

venait pour entendre l'enseignement du docteur. Le roi, partant pour la chasse et voyant tant de gens se diriger de ce côté, informé de la cause de ce mouvement, voulut voir, lui aussi, ce prédicateur. Comme le docteur n'y fit aucune attention, il eut la pensée de lui couper la tête. Aussitôt la terre s'ouvrit devant lui et son auréole disparut. Le roi effrayé comprit son erreur; il implora le pardon de l'ermite, recouvra son auréole et vit la terre se refermer devant lui.

Nota. — Cet avadāna est encore un avadâna parallèle; c'est de plus un avadāna historique. Il a trait à un texte pâli; qui est le 127e du Salâyatana, IVe section du Saṃyutta-nikâya (*Saṃyutta* XXXV) et a pour sujet l'enseignement donné au roi Udena (= *Udâyana*) par Bharadhvaja; seulement le texte pâli ne fait aucune allusion à l'histoire racontée dans l'avadâna tibétain, pas plus que cet avadâna ne fait connaître la leçon faite par Bharadhvaja qu'il mentionne sans même en indiquer le sujet.

7, 1, 7. — Rgyal mts'an (*Dhvaja*) « L'Étendard ».

Temps présent. — Une fille très belle étant née à Bénarès, au roi Brahmadatta, on lui donna le nom de Kâçî-Sundarî (*Kâçî mdzes-ldan-ma*) « la belle de Kâçii ». Quand elle fut devenue nubile, le bruit de sa beauté se répandit partout, et six rois voisins demandèrent sa main; le père embarrassé prit le parti de ne la donner à aucun d'eux. Les prétendants n'obtenant point de réponse vinrent l'assiéger dans sa capitale. Le roi s'abandonna au chagrin; sa fille, informée

de la cause de ce désespoir, exprima le désir de choisir elle-même son mari. Le père s'empressa d'avertir les six rois qui, acceptant cette solution, et se flattant chacun d'être le préféré, se placèrent sur leurs trônes respectifs dans l'appareil le plus magnifique. Mais la belle, montée sur un char superbe, tenant un étendard jaune et suivie d'une troupe de jeunes filles, passa au milieu d'eux en déclarant qu'elle prenait refuge dans le Buddha, et se dirigea vers Ṛṣivadana. Arrivée là, elle fut initiée immédiatement et devint Arhatî. La foule qui l'avait accompagnée fut émerveillée et reçut avidement les leçons du Buddha.

Temps passé. — Au temps de Kâçyapa, Kāçī-Sundarī, étant fille d'un maître de maison de Bénarès, avait offert au Buddha et à sa Confrérie un vihâra tout meublé, puis s'était fait initier. Ayant appris le Tripitaka, proclamé la loi de la science et sa foi dans la délivrance, pratiqué le Dhyāna et produit la Maitrī-Samādhī (extase de l'amour), elle avait fait un pranidhâna pour naître toujours belle, dans une famille opulente, et devenir Arhatî sous le successeur de Kâçyapa; ce qui se réalisa.

NOTA. — Cet avadāna, que je range parmi les *historiques*, est visiblement une autre version du texte 76 (VIII, 6) de l'Avadāna-Çataka, intitulé Kâcika-Sundarî, les différences de détail sont légères, mais assez nombreuses.

8, I, 8. — Bde-byed (*Xemaṅkarā*) « Bienfaisante ».

Temps présent. — Brahmadatta roi de Kâcî et Prasenajit, roi de Koçala, se faisaient une guerre cruelle. Une fille naquit à Prasenajit et un fils à Brahmadatta, dans leurs camps respectifs. Ce double événement les réconcilia, et ils firent la paix, convenant de marier ensemble les deux nouveau-nés. Prasenajit donna à sa fille, à cette occasion, le nom de Xemaṅkarā (qui cause le bonheur).

Devenue grande, elle crut à l'enseignement du Buddha, assista à ses leçons, acquit toutes sortes de connaissances et de perfections, et demanda à son père la permission de se faire initier. Prasenajit s'empressa d'avertir Brahmadatta qui, sans perdre un moment, dépêcha son fils. Quand le jeune homme, orné de tous les attributs de la royauté, et la jeune fille dans tous ses atours se trouvèrent réunis, Xemâ, s'élevant dans l'air, y fit les prodiges accoutumés et demanda à son fiancé de consentir à ce qu'elle se fît initier. Il y consentit. Redescendue à terre, elle prêcha la foule, sollicita la permission de ses père et mère, fut initiée, devint Arhatî et fut déclarée par Bhagavat la « première de celles qui possèdent la science ». Le fiancé, gagné par cet exemple, fut initié lui aussi, et devint Arhat.

Temps passé. — Du temps de Kāçyapa, les deux fiancés avaient été à Bénarès deux époux dont l'union

était stérile et qui, après avoir donné au Buddha et à sa Confrérie un vihāra, s'étaient fait initier et avaient formulé un pranidhâna pour obtenir l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa.

Nota. — Avadāṇa *historique* qui est une autre version du récit 79 (viii, 9) de l'Avadāna-Çataka, intitulé de même. Les deux versions diffèrent surtout par le récit du temps passé où le fiancé ne figure pas, dans l'Avadâna-Çataka. (Comparer le récit 61, v, 2 ci-dessous.)

9, i, 9. — Nor-bu-i od (*Maṇiprabha*) « Éclat de joyau ».

Temps présent. — Le Buddha étant à Çrâvastî reçoit la visite nocturne du fils de dieu Maṇiprabha. Les bhixus, qui ont perçu la clarté répandue par le mystérieux visiteur, questionnent le Buddha.

Temps passé. — Ce dieu avait été, au temps de Kâçyapa un riche habitant de Bénarès qui, ayant reçu des cheveux et des rognures d'ongles du Buddha, avait fait faire un caitya pour ces reliques; de plus, il avait fait un vihāra et l'avait complètement meublé. Vihāra et Caitya avaient été ornés par lui de joyaux qui les faisaient resplendir la nuit comme le jour. Enfin il avait profité de l'enseignement du Buddha et l'avait comblé de présents, lui et sa Confrérie.

Conclusion. — En récompense de toutes ces bonnes actions, il était rené chez les dieux où il habitait un palais de joyaux.

10, I, 10. — SNA-MAI-ME-THOG (*Sumanapuṣpa*) « Fleur de Sumana ».

Aniruddha avait fait promettre à un habitant de Çrâvastî (dans les mêmes conditions qu'au n° 3 ci-dessus) de lui donner pour suivant le fils qui lui naîtrait. Cet enfant reçut le nom de Sumanapuṣpa, parce que son corps exhalait l'odeur de la fleur Sumana, et que cette fleur était tombée en pluie sur la maison lors de sa conception et de sa naissance.

Quand vint le moment de l'exécution de la promesse, l'enfant remis à Aniruddha, fut initié, arriva promptement à l'état d'Arhat, s'adonna au Dhyâna et à l'égalité d'esprit, jouissant largement de la puissance surnaturelle. A chaque point de son aiguille il s'élevait à un Dhyâna supérieur. Alors il convertit ses père et mère par des prodiges en pénétrant chez eux à travers les murs de la maison, en s'élevant dans l'air et s'y maintenant au milieu des flammes. Il fit d'eux des Srota-āpannas dévoués au Buddha et à la Confrérie.

Temps passé. — Au temps de Kâçyapa, Sumanapuṣpa était fils d'un riche habitant de Bénarès, s'était fait initier, avait appris le Tripiṭaka, etc., puis, ayant amené ses père et mère à la foi, en avait fait des donateurs du Buddha et de ses disciples. Lui-même s'était mis au service de la Confrérie, lui procurant le nécessaire en aliments, sièges, médicaments, et aussi en aiguilles. Il couvrit le Caitya de cheveux et d'ongles

du Buddha, de tous les ornements possibles, notamment de fleurs de Sumana. Enfin, il fit un pranidhâna pour naître toujours dans une famille riche, pour que son corps exhalât l'odeur de Sumana, qu'une pluie de Sumana sur la maison signalât sa conception et sa naissance, et que devenu Arhat sous le successeur de Kâçyapa, arrivant à la perfection, à la puissance surnaturelle, au Dhyāna, il pût, à chaque point de son aiguille, progresser dans l'égalité d'esprit.

Ses père et mère lui ayant demandé communication du pranidhâna qu'il venait de faire, en firent un à leur tour, pour être ses père et mère et de fidèles disciples du Buddha quand l'effet de son pranidhâna se produirait. Tous ces vœux, comme on le voit, furent exaucés.

Nota. — Ce récit est une autre version du texte 82 (ix, 2) de l'Avadāna-Çataka; il est beaucoup plus développé et présente plusieurs différences de détail. Le prodige de l'aiguille y est mieux expliqué; celui de la cruche est spécial à l'Avadâna-Çataka. Tout ce qui concerne la fleur de Sumana est beaucoup plus touffu dans le Karma-Çataka. Le pranidhâna du fils et le vœu des parents sont spéciaux au Karma-Çataka.

11, i, 11. — Ṅa-la byin (*Me dehi*) « Donne-moi ».

Le Buddha, mendiant dans Çrāvastī, reçut un jour d'un maître de maison un excellent gâteau. Un enfant de brahmane qui le suivait, lui dit : *Me* (ou

mama) *dehi* (tib., *ṅa-la-byin-cig*) « donne-le moi ». Le Buddha répondit qu'il le lui aurait donné s'il avait dit qu'il n'en avait pas besoin. L'enfant ayant déclaré qu'il n'en avait pas besoin, Bhagavat lui donna le gâteau.

Anāthapiṇḍada avait tout vu et entendu, et la chose ne lui plut pas. Il engagea l'enfant à rendre le gâteau, promettant de lui donner en retour cinq cents pièces de monnaie. L'enfant remit le gâteau dans le vase à aumônes du Buddha, et Anāthapiṇḍada, l'emmenant chez lui, lui versa la somme promise.

Temps passé. — Les Bhixus avaient trouvé étonnant que Bhagavat eût donné ce gâteau à quelqu'un qui n'en avait pas besoin. Le maître en donna la raison. Cet enfant, jusqu'alors, dans la série de ses existences, n'avait eu qu'une pensée : *recevoir;* le Buddha venait de l'amener à *donner.*

Temps futur. — Cet acte est pour lui le germe de l'initiation future; c'est au temps du Buddha Çaila (Ri-vo) qu'il se fera initier et deviendra Arhat.

NOTA. — Ce texte est un avadāna-vyākaraṇa.

12, I, 12. — DUS-MO (*Samāgati*) « Réunion ».

Temps présent. — L'épouse de Padmagarbhavat roi de Taxaçilâ étant devenue grosse, voulait absolument discuter avec les savants; on fut obligé de céder à ses instances, et elle triompha dans toutes les discussions. Cela tenait à l'être qu'elle portait

dans son sein. Elle accoucha d'une fille très belle qu'on nomma Samāgati en raison des « réunions » de savants qui avaient lieu à cause d'elle. Élevée avec le plus grand soin, elle devint très savante et vainquit tous les docteurs qui lui furent opposés. Consultée sur le mari qui lui convenait, elle déclara ne pouvoir accepter qu'un savant capable de la vaincre. Il en vint un du Midi, attiré par la réputation de la jeune fille, et d'un physique très remarquable; dès qu'elle le vit, elle fut « percée de la flèche du désir » et ne voulut pas d'autre époux. On la maria donc avec lui et ils eurent un fils qu'on appela des noms de son père et de sa mère : Samâgama-Katyāyana (*Dus-pai Katyāyana*) « Katyāyana de la réunion ». Ce fils élevé avec soin devint très savant, vainqueur dans toutes les discussions et très orgueilleux, s'imaginant n'avoir personne au-dessus de lui. Mais, ayant entendu vanter le Buddha, il eut le désir de le connaître et se rendit à Rājagṛha, accompagné de ses père et mère qui tinrent à ne pas se séparer de lui. L'enseignement du Buddha les ravit; ils furent initiés, le père et le fils par Çākyamuni, la mère par Gautamī, et devinrent Arhats.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, ce personnage avait été le fils d'un brahmane de Bénarès, qui avait cru au Buddha, s'était fait initier après une courte résistance de ses parents, était devenu versé dans le Tripiṭaka, le Nyāya, la délivrance, et avait converti ses père et mère en Upâsakas. Alors il se dévoua au service du Buddha et de la Confrérie, fit

multiplier les dons de ses parents, orna les Caityas de cheveux et d'ongles du Buddha, et formula un pranidhâna pour naître toujours dans une famille riche, pour avoir le privilège, que son maître avait possédé, de vaincre dans toutes les discussions savantes, ses père et mère étant investis du même privilège, et pour devenir Arhat sous le successeur de Kâçyapa. Ses père et mère l'ayant consulté au sujet de son pranidhâna et en ayant appris la teneur, en firent un pour être encore ses parents quand ils deviendraient Arhats. — Tous ces vœux furent accomplis.

NOTA. — *Sabhâ* « réunion, assemblée » est un des mots sanscrits rendus en tibétain par *'dus-pa*. Le sutta II de l'Avyâkata-S. (XLIV du Saṃyutta-Nikâya) [Salâyâtana-vaggo] parle de l'âyasmâ Sabhiyo-kaccâna (Katyâyana de la réunion). Le héros de l'Avadâna qu'on vient de lire est peut-être le même personnage, et alors son nom serait Sabhyo (ou Sabhâ) Katyâyana.

13, I, 13. — TSEM-BU-MKHAN (*Sevanaguru*) « Maitre piqueur ou couturier ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrâvastî, ayant eu un fils qui ne pouvait marcher, lui fit apprendre la couture pour gagner sa vie; il y excellait. Un autre maître de maison se rendant à une fête avec sa femme, emprunta pour elle une robe à un tiers. La robe s'étant trouvée déchirée par accident, il n'osa pas rentrer dans la ville et se retira dans une autre. La femme s'adressa au couturier pour la réparation

du vêtement et le prit chez elle; quand son mari rentra, elle cacha l'étranger dans un coffre. Pendant que les deux époux étaient couchés, des voleurs pénétrèrent dans la maison et, trouvant ce coffre très lourd, le crurent remplis de joyaux. Comme du coffre suintait un liquide, qui n'était autre que l'urine de l'homme qui y était enfermé, ils s'imaginèrent qu'on y avait mis un Candrâkanta (sorte de pierre précieuse). Ils enlevèrent donc le coffre et le portèrent dans la forêt; quand il fut ouvert et qu'on y trouva un homme, les voleurs furent accueillis par les railleries de leurs camarades et, dans leur dépit, résolurent de faire périr le malheureux en l'immolant comme une victime. L'impotent, se croyant arrivé à sa dernière heure, invoqua le secours du Buddha qui répondit à son appel et se présenta aux voleurs sous la forme d'un dieu. Les voleurs et les sauvages le reçurent avec respect, prêts à lui obéir; il commença par répudier les sacrifices, puis prêcha la loi et fit arriver tous ces gens à l'état de Srota-āpatti. Il reprit alors sa forme propre, ce qui les ravit encore plus : après quoi il les initia, et ils devinrent Arhats.

L'impotent eut alors l'idée de se faire initier pour arriver à la délivrance. A cette seule pensée, il recouvra l'usage de tous ses membres. Ce changement merveilleux augmentant ses bonnes dispositions, il sollicita l'initiation et arriva à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, l'impotent, voué aux travaux de l'agriculture, s'était fâché contre son frère qui, disciple du Buddha et arrivé à l'état

IMPRIMERIE NATIONALE.

d'Anāgāmī, vivait dans la contemplation; il lui avait reproché d'être inactif comme un impotent; mais, sur la réprimande indulgente qui lui fut adressée, il se repentit, se fit initier et, au moment de mourir, fit un pranidhāna pour échapper aux conséquences de l'injure lancée à son frère et devenir Arhat.

Quant aux voleurs, c'étaient des sauvages qui, ayant pillé un village, voulurent célébrer ce succès en immolant au Yaxa un homme qui habitait la forêt. Le malheureux se voyant perdu, implora mentalement le secours d'un ṛṣi résidant dans cette forêt, qui n'était autre que le Bodhisattva et qui, averti par un dieu de la détresse de cet infortuné, se présenta devant les sauvages, leur demanda la grâce de l'homme, puis leur donna une instruction qui leur fit obtenir les quatre Dhyânas et les cinq Abhijnās.

Nota. — Cet avadāna, où le Bodhisattva joue un rôle, est partiellement un jātaka.

CHAPITRE II.

14, II, 1. — Çiṅ-rta (*Ratha*) « Char » (1).

Temps présent. — Un brahmane, monté sur son char, entrant dans Çrāvastī pour faire une offrande, rencontre le Buddha qui y entrait aussi pour sa tournée d'aumônes, descend de ce véhicule et lui fait le pradaxiṇa.

Temps futur. — En récompense de cet acte, après être rené parmi les dieux et les hommes pendant treize kalpas, il sera le Pratyekabuddha Pradaxiṇakara (*Skor-byed*) « qui fait le pradaxiṇa ».

15, II, 2. — ÇIṄ-RTA (*Ratha*) « Char » (2).

Temps présent. — Un brahmane monté sur un char et rentrant dans Çrāvastī après avoir fait une offrande, rencontre le Buddha qui en sortait revenant de sa tournée d'aumônes; il le regarda, la joie au cœur.

Temps futur. — Ce regard joyeux lui vaudra de renaître pendant treize kalpas parmi les dieux et les hommes et d'être, au bout de ce temps le Pratyekabuddha Nanda (*Dga-vo*) « Joie ».

16, II, 3. — ÇIṄ-RTA (*Ratha*) « Char » (3).

Temps présent. — Un brahmane, circulant en char, aperçut le Buddha qui se rendait à Çrāvastī pour mendier. « Malédiction! » se dit-il, et il fit tout pour l'éviter; mais il trouva toujours Bhagavat devant lui. Convaincu de la puissance de ce personnage, il éprouva pour lui des sentiments joyeux (ou de foi) et lui jeta une poignée de fleurs.

Temps futur. — Après treize kalpas pendant lesquels il évitera la mauvaise voie, il sera le Pratyekabuddha Puṣpottara (*Me thog bla ma*) « supérieur par les fleurs ».

17, II, 4. — ÇIṄ-RTA (*Ratha*) « Char » (4).

Temps présent. — Un brahmane monté sur son char rencontre le Buddha qui allait de Çrāvastī à Rājagṛha. Il descend de son véhicule et lui offre sa place. Le Buddha s'élève dans l'air au-dessus du char; le brahmane prend congé du Buddha, plein de bonnes dispositions.

Temps futur. — Après treize kalpas durant lesquels il ne connaîtra pas la mauvaise voie, ce brahmane sera le Pratyekabuddha Rathada (*Çiṅ-rta-sbyin*) « qui donne un char ».

NOTA. — Dans ces quatre récits, qui sont des Vyâkaraṇas, le Buddha adresse ces prédictions, à la suite d'un sourire, à Ananda qui a demandé l'explication de ce sourire. — Ils ont été traduits, moins l'épisode du sourire (qui est connu et reproduit nombre de fois en termes invariables), dans le tome V des *Annales du Musée Guimet* (p. 404-407).

18, II, 5. — SGAM-PO (*Gambhīra*) « Prudent, avisé ».

Temps présent. — Un être infernal aveugle, le corps couvert de meurtrissures, attaqué sans cesse par des quadrupèdes carnassiers à dents de fer, des Makaras à dents de fer, des oiseaux à bec de fer, selon qu'il était sur terre, dans l'eau ou dans l'air, ne faisait que crier et pleurer. Le Buddha, jugeant à propos de s'en servir pour opérer de nombreuses

conversions dans la population de Çrāvastī, le fit venir, par sa puissance surnaturelle à proximité de la ville. Ses lamentations attirèrent une grande foule; Bhagavat y vint. La foule, curieuse et animée de sentiments divers, fut étonnée d'entendre cet être répondre en langage humain aux questions du Buddha qu'il était bien Prudent; qu'il portait la peine de ses crimes et que son esprit avait été son mauvais inspirateur. Elle désira savoir qui il était; mais, n'osant en faire elle-même la demande, pria Ananda d'être son interprète. Ananda commença par refuser, puis sur les instances de la foule, posa la question au Buddha. Et voici ce qu'on apprit.

Temps passé. — Ce damné avait été au temps du Buddha Marîcivat (od-zer-can) un roi du nom de Gambhìra (? Sgam po). Cinq cents Arhats, venus dans sa capitale, étaient entrés dans son parc. Ils se tenaient chacun au pied d'un arbre quand le roi y fit une promenade avec ses femmes. Celles-ci, se dispersant pour cueillir des fleurs, virent les Arhats et s'arrêtèrent à écouter leur enseignement. Le roi entendant leur voix, accourut le glaive en main et furieux, ordonna à ses gens de les chasser à coups de fouet. Puis il les livra aux exécuteurs pour être les uns attachés à un poteau et frappés de toutes sortes d'armes et de projectiles, d'autres livrés vivants aux chiens, d'autres coupés en six morceaux jetés de part et d'autre. — C'est pour avoir regardé ces Arhats avec haine qu'il est né aveugle, pour les avoir fait battre qu'il est couvert de plaies, pour les

avoir fait tuer cruellement qu'il est déchiré par toutes sortes d'animaux féroces.

Temps futur. — Après avoir achevé de subir la peine de ses crimes, cet être renaîtra homme, deviendra Arhat, se retirera dans le parc d'un roi, y attirera l'attention des femmes de ce roi, et sera tué par lui de la manière dont il a fait tuer les cinq cents Arhats.

Conclusion. — A l'ouïe de ce discours, les assistants prirent en dégoût le samsâra; et il se fit parmi eux de nombreuses conversions plus ou moins complètes. Le but était atteint.

NOTA. — Avadaña-Vyākarana dans lequel le récit du temps passé et celui du temps futur sont parallèles.

19, II, 6. — SA-TSO-MA (*Gopā*) « Gopâ ».

Temps présent. — Devadatta, aspirant à la royauté, essaya de gagner Yaçodharā et, par elle, Gopā. Ces deux femmes décidèrent de ne pas se prêter à un pareil dessein et même de s'y opposer; mais elles dissimulèrent et donnèrent rendez-vous à l'ambitieux dans le palais du roi. Devadatta arriva plein d'espoir et fut reçu au haut de l'escalier par Gopā entourée d'un cortège de femmes. Il voulait aller droit au trône : mais les dieux rendirent invisible le siège convoité, et il fut réduit à s'asseoir sur un petit siège. Gopā, s'enquérant du motif qui l'avait amené, il lui fit le salut de l'Anjali. Elle lui saisit alors les doigts et les serra avec tant de force que le sang jaillit et la

douleur lui arracha des larmes; puis, lui mettant le pied sur la tête, elle lui fit signe de descendre et les femmes lui jetèrent de la bouse de vache, de l'eau chaude, etc. Il se retira confus auprès de ses partisans.

Temps passé. — Jadis Devadatta, étant roi de Kâçī sous le nom de Brahmadatta, Gopā était l'épouse du roi de Videha appelé Mahecvara-sena (Dvaṅ-chen-sde), qui n'était autre que le Bodhisattva. Les deux rois étaient en guerre l'un contre l'autre, mais le roi de Kāçī, ayant résolu de séduire l'épouse de son adversaire, dont on lui avait vanté la beauté, fit la paix et envoya un message secret à la reine; celle-ci le communiqua à son mari en exprimant l'intention de confondre cet audacieux. Libre d'agir à sa guise, elle fit répondre qu'elle ne pouvait se rencontrer avec le roi de Kāçī tant que le roi de Videha serait en vie. Sur ce, Brahmadatta reprit les hostilités et vint assiéger la capitale du Videha. La reine lui fit dire de venir la trouver sous un déguisement; il s'empressa d'obéir et arriva près de la dame qui fit aussitôt prévenir son mari. Celui-ci convoqua les notabilités du pays; tous étaient d'avis de faire périr Brahmadatta; mais la reine demanda qu'on lui laissât la vie, l'humiliation lui paraissant une punition suffisante. On lui rendit donc la liberté après que la reine lui eût mis son pied sur la tête.

Nota. — Avadâna *parallèle, historique,* qui est un Jâtaka, puisque le Bodhisattva y joue un rôle.

20, II, 7. — SKRA-LDAN-MA (*Keçavatî*)
« La Coiffeuse ».

Temps présent. — Lorsque Prabodha (Rab-sad) roi de Vṛji accorda ses deux filles Māyā et Mahamāyā pour épouses à Çuddhodana fils de Simhahanu, il leur donna pour coiffeuse Keçavatī. Lors de la conversion en masse des Çâkyas, cette femme fut initiée et devint Arhatī. Bhagavat la proclama « la première de celles qui ont entrepris l'héroïsme ».

Temps passé. — 1. Le Buddha Vipaçyī avait été invité par deux sœurs de la ville de Bandhumatī (Gñen-ldan), qui firent toutes les deux un pranidhāna l'une pour donner un jour naissance à un fils tel que leur hôte, l'autre pour avoir le privilège d'élever un tel fils. Leur coiffeuse qui était présente fit aussi un pranidhāna pour être, dans toutes ses naissances, à leur service comme coiffeuse.

2. Au temps de Kâçyapa, cette coiffeuse avait été initiée par un maître que ce Buddha avait déclaré le « premier de ceux qui entreprennent l'héroïsme », et elle avait fait un pranidhāna pour obtenir, avec l'initiation et l'état d'Arhat, le même titre conféré par le successeur de Kāçyapa (Çâkyamuni).

Conclusion. — Les deux sœurs étaient les deux épouses de Çuddhodana, leur coiffeuse était Keçavatī. Le pranidhāna des deux premières, le double pranidhāna de la troisième avaient porté leurs fruits.

NOTA. — Avadāna parallèle et historique : la première partie de la vie du Buddha Çākyamuni y est résumée.

21, II, 8. — Padma-i mdzog (*Padmavarṇa*) « Couleur-de-Lotus ».

Temps présent. — L'Āyuṣmat Upasena voyageant dans le pays de Raxaṇa (? Sruṅ-byed) fit la connaissance d'un riche maître de maison de village qui se désolait de n'avoir pas d'enfant, mais finit, grâce aux bons conseils de l'âyuṣmat, par obtenir un fils très beau qu'on appela, à cause de son teint, Padmavarṇa (Couleur-de-Lotus). Par l'influence d'Upasena, familier de la maison, Couleur-de-Lotus se rattacha à l'enseignement du Buddha et fut initié; puis il se mit à voyager.

Se trouvant dans le pays de Bhagaxaya (? Bcom-brlag), il arriva, sans s'en douter, à la maison d'une courtisane qui, séduite par sa beauté, l'accueillit trop bien et lui fit des propositions telles qu'ils se boucha les oreilles et se retira avec horreur. Mais la courtisane, dominée par la passion, s'adressa à une femme de basse extraction, une magicienne, dont les incantations eurent le pouvoir de faire revenir Couleur-de-Lotus, à qui elle ordonna de coucher avec la courtisane ou de se jeter dans le feu. En le voyant prêt à prendre ce dernier parti, elle fut épouvantée, s'humilia et demanda pardon; Couleur-de-Lotus pardonna. La courtisane profondément émue, demanda pardon à son tour, et ces deux femmes conduites par Couleur-de-Lotus[1] dans un vihāra de Bhixunîs, furent initiées et devinrent Arhatîs.

Temps passé. — 1. Au temps de Kâçyapa, Couleur-

de-Lotus était un maître de maison de Bénarès qui avait deux femmes. Il eut la pensée de se faire initier et de laisser le soin de sa maison à ses deux épouses; mais celles-ci demandèrent à être initiées comme lui. Il déféra à leur désir; elles furent initiées les premières, lui ensuite. Les deux femmes se montrèrent querelleuses; l'une traitait ses sœurs de « femmes de basse extraction », l'autre les qualifiait « courtisanes ». Lui, au contraire, invitait le Buddha à dîner et fit un pranidhāna pour naître toujours dans une famille riche, avec un teint couleur de Lotus et obtenir enfin l'état d'Arhat sous le successeur de Çâkyamuni. Les deux Bhixunîs s'associèrent au pranidhâna en exprimant du regret des injures qu'elles avaient proférées.

2. Dans un temps où il n'y avait pas de Buddha, Couleur-de-Lotus était gardien d'un jardin et, s'y étant rendu un jour de grand matin, y trouva un Pratyekabuddha qui s'y reposait. A la vue de cet être extraordinaire, ce brave homme lui offrit des aliments et des fleurs de lotus de toute espèce; après quoi il fit un pranidhāna pour naître constamment dans une famille riche avec un teint couleur de lotus et obtenir enfin l'état d'Arhat sous un maître supérieur à celui qu'il avait devant lui (un Buddha, Çâkyamuni).

22, II, 9. — BÇAM-PA (*Māmsika*) « Le Boucher ».

Temps présent. — Un boucher habitant d'une contrée montagneuse, eut un fils qu'il éleva avec soin,

mais qui ne manifestait aucun goût pour le travail. Quand le père voulut lui apprendre son métier, l'enfant déclara qu'il ne pouvait se résoudre à tuer. La mère ajoutant ses supplications, le père le laissa à son inactivité. Mais le jeune homme, ayant eu connaissance de l'enseignement de Bhagavat, se fit initier, devint Arhat et, désireux de convertir d'autres personnes, commença par ses père et mère, dont la maison devient bientôt, grâce à ses efforts, un « puits de bienfaisance » pour tous les mendiants.

Temps passé. — 1. Ce jeune homme avait été autrefois boucher dans une contrée montagneuse. Un Pratyekabuddha étant venu mendier dans un parc où il se préparait à banqueter avec ses collègues, il lui avait offert d'excellents mets; et quand le Pratyekabuddha s'eleva dans l'air pour exécuter les prodiges habituels, il fit un pranidhāna pour naître toujours dans une famille de riche boucher, avec tous les agréments physiques, des mets et des breuvages purs à sa disposition, et pour rencontrer un maître supérieur à celui-là afin d'obtenir l'état d'Arhat.

2. Plus tard, de venubhixu de Kâçyapa, il avait formulé un pranidhāna pour obtenir l'état d'Arhat sous le fils de Brahmane déclaré par Kâçyapa le premier de ses disciples et qui devait être le Buddha Çâkyamuni.

23, II, 10. — GSER MDOG (*Suvarṇavarṇa*)
« Couleur-d'or ».

Un habitant de Çrāvastī de basse extraction, eut une fille d'une laideur repoussante. Les parents

eurent un instant la pensée de la jeter aux chiens pendant la nuit. Sur l'avis de la mère, on se décida à l'élever; mais, quand elle put marcher, on la chassa de la maison.

La malheureuse enfant, errant çà et là, sans vêtement, sans nourriture convenable, couverte d'ulcères, était sur le point de succomber, quand Ananda la rencontra. Il s'informa de son état. Elle répondit qu'elle portait la peine de ses méfaits passés, et lui demanda les moyens d'y échapper. Ananda lui ayant conseillé de rendre hommage au Caitya d'ongles et de cheveux du Buddha, elle y consentit et s'acquitta de cet acte méritoire avec le concours d'Ananda. Anāthapiṇḍada, passant par là, questionna l'âyuṣmat. Il apprit de lui de quoi il s'agissait et, voyant que cette enfant était nue, lui fit don d'un vêtement. Sur ces entrefaites, le Buddha parut, attiré par la compassion pour cette pauvre créature qui s'empressa d'offrir à Bhagavat ce qu'elle venait de recevoir. A la suite d'un acte si méritoire, elle mourut, renaquit peu après dans une riche famille de Çreṣṭhī avec la couleur de l'or, ce qui lui fit donner le nom de « Couleur d'or ». Elle eut de bonne heure foi en Bhagavat, se fit initier et devint Arhatî. Elle ne cessa d'honorer Ananda à qui elle devait tout.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, elle avait appartenu à une famille opulente de Bénarès; puis, ayant cru au Buddha, s'était fait initier. D'un caractère difficile, fière de sa beauté, de sa jeunesse et de sa noblesse, elle reprochait à maintes de ses com-

pagnes leur laideur ou leur basse extraction. Elle s'en était repentie plus tard et avait fait un praṇidhāna pour être un jour disciple du successeur de Kâçyapa et devenir Arhatī.

Conclusion. — C'est à cause des injures lancées à ses compagnes qu'elle était née dans de si mauvaises conditions au temps de Çâkyamuni; mais son repentir et son praṇidhāna en avaient corrigé les tristes conséquences.

24, II, 11. — Ba-laṅ-rdzi (*Gopāla*) « Bouvier ».

Temps présent. — Prasenajit ayant défrayé pendant trois mois le Buddha et sa Confrérie, avait fait venir des troupeaux de bœufs et de buffles dans Jetavana, pour que les bhixus eussent du petit lait en abondance. Les trois mois écoulés, les pâtres de bœufs et de buffles restés chez eux, résolurent d'imiter la générosité du roi et se réunirent au nombre de 500 pour inviter le Buddha à dîner. Il se rendit à l'invitation, et le résultat final fut la conversion des bouviers qui devinrent Arhats.

Une bouvière avait refusé de venir voir Bhagavat; on l'y contraignit. Gagnée par les charmes du maître, elle voulut lui faire une offrande et, ne trouvant que des fleurs de Koçataka, elle les cueillit et les lui présenta. Elle mourut presque aussitôt dans les meilleures dispositions et renaquit chez les dieux; puis elle vint, selon l'usage, rendre visite au Buddha,

le combla de fleurs divines, écouta ses instructions et s'en retourna au ciel Srota-āpannā.

Temps passé. — Les 500 bouviers et la bouvière avaient fait partie jadis de la Confrérie de Kāçyapa; ils s'y étaient montrés querelleurs, grossiers dans leur langage, traitant à tout propos les membres de la Confrérie de bouviers et de bouvières; mais, comme ils s'étaient repentis, s'étaient acquis des mérites par la pratique du Brahmacarya, et avaient fait un pranidhāna, ils étaient devenus les uns Arhats, l'autre simplement Srota-āpannā, parce que les premiers avaient émis dans leur vœu le désir d'arriver à l'état d'Arhat, tandis que la bouvière s'était bornée à exprimer celui de devenir disciple du successeur de Kāçyapa.

25, (II, 13). — MDZE-SDE-RNAMS (*Mitrasenā*). « Société d'amis ».

Temps présent. — Une société de 500 amis se rendant au parc pour s'y divertir, rencontre le Buddha qui se présente à dessein à ces joyeux compagnons, ils le couvrent de fleurs. Le Buddha fait voir le sourire et explique à Ananda que, après treize kalpas pendant lesquels ils ne renaîtront que parmi les dieux et les hommes, ces amis seront, sous la forme humaine, les pratyekabuddhas Apranihitâs (*Smon-med*) « sans pranidhāna »; ce qui signifie qu'ils arriveront à ce résultat sans avoir fait un pranidhāna, par la seule puissance du don fait au Buddha.

Temps passé. — L'hommage rendu au buddha Çâkyamuni par cette Société d'amis, répond à l'hommage qu'il avait jadis rendu lui-même, étant le fils du brahmane Sumedha, au buddha Dîpankara. Et, à ce propos, le célèbre épisode de la rencontre de Sumedha et de Dîpankara est raconté tout au long. L'histoire de la Société des amis, sert ici de cadre à celle de Dîpankara.

Nota. — Avadâna-jâtaka-vyâkaraṇa historique. L'histoire de Dîpankara y correspond à la version du Mahâvastu et s'écarte de celle du Kandjour intitulée Dîpankara-vyâkaraṇa. Ainsi le nom du Bodhisattva s'y lit Blo-gro-bzañ-po, traduction fidèle du sanscrit-pâli Sumedha, tandis que, dans le Dîpankara-vyâkaraṇa, on ne trouve que le nom de Megha.

26, II, 13. — 'Djigs-med (*Abhaya*) « Sans crainte ».

Temps présent. — Le Buddha, allant de Çrāvastī à Rājagṛha, se reposa un instant à l'ombre, dans une région montagneuse, à un endroit où la route se bifurque. Une des voies était directe mais dangereuse à cause des lions, l'autre sûre, mais faisant des détours. Ananda demanda laquelle il fallait prendre, Bhagavat répondit que c'était la plus courte; car il n'y a rien à craindre là où sont les Tathâgatas, Arhats parfaits et accomplis Buddhas.

Deux enfants du pays qui jouaient, ayant l'un un tambour, l'autre un arc et des flèches, remplis de joie par la présence du Buddha, le voyant s'engager

dans le chemin dangereux, lui signalent le péril et proposent de l'accompagner pour le défendre, disant qu'ils effrayeraient les lions, l'un par le bruit du tambour, l'autre par le son de l'arc. Bhagavat réfléchit à la racine de vertu que ces deux enfants avaient produite et, après qu'il les eut remerciés et congédiés, un sourire sur ses lèvres, annonça une prédiction relative à ces deux enfants.

Temps futur. — Après treize kalpas pendant lesquels ils ne renaîtront que parmi les dieux et les hommes, ils seront l'un le Pratyekabuddha Dundubhisvara (*Rña-sgra*) « son du tambour », l'autre le Pratyekabuddha Abhaya (*Djigs-med*) « sans crainte ».

NOTA. — Ce texte est un Vyākaraṇa bien caractérisé.

27, II, 14. — DBYIG-MTSO (*Vasunidhi*) « Mer-de-trésors ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrāvastī eut un fils auquel on donna le nom de « Mer-de-trésors », parce que, lors de sa conception, sa mère parut parée avec magnificence, qu'il naquit chargé d'ornements et que, ne pouvant l'en débarrasser, on fut obligé de le baigner avec tous ses atours. Le lit sur lequel on le coucha fut immédiatement remplacé par un lit divin, la maison fut remplie de bannières et de fleurs, 40,000 bouches pleines de joyaux apparurent; les trois maisons que ses parents lui donnèrent pour le printemps, l'été et l'hiver,

s'ornèrent spontanément d'une façon magnifique. Plus tard des filles divines s'offrirent à lui pour la satisfaction de tous ses désirs.

Après avoir épuisé tous les plaisirs, il crut au Buddha et fut initié. Les prodiges qui n'avaient cessé de l'entourer et de naître sous ses pas continuaient à se produire. Le Buddha dit que tout cela disparaîtrait si l'on s'abstenait de faire attention à lui, de le regarder. On ne le regarda plus, et tout disparut. Il devint Arhat.

Temps passé. — Au temps de Kâçyapa, Mer-de-trésors avait été un riche maître de maison de Bénarès qui, ayant construit un vihâra pour le Buddha et sa suite, leur avait offert le bain et le dîner, puis avait édifié un Caitya pour les rognures d'ongles et de cheveux du Buddha, Caitya qu'il avait ensuite complété par une enceinte magnifique et honoré d'encens et de parfums. En suite de quoi, il avait fait un praṇidhâna pour naître constamment riche, beau, chargé d'ornements, environné de splendeur et de prodiges, et pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de Kâçyapa.

28, II, 15. — DBYIG-DGA (*Vasunandana*) « Joie-de-trésor » ou « Fils de Vasu ».

Le Buddha arrivant à Bénarès dans le Parc des Gazelles est d'abord mal accueilli par les cinq, qui finissent par lui faire bonne mine, écoutent son enseignement (les quatre vérités) et se convertissent.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Voici comment Bhagavat raconte le passé de ces cinq premiers disciples.

Temps passé. — Jadis, à Bénarès, sous le règne de Brahmadatta, un riche capitaine de navire appelé Vasu (Dbyig) eut un fils auquel on donna le nom de Vasunandana (Dbyig-dga), qui avait les meilleures dispositions pour faire des largesses. Le père étant mort, le fils lui succéda comme grand capitaine maritime du roi; il agrandit le commerce de joyaux de son souverain.

Il donnait largement, mais, considérant que les biens dont il usait si libéralement n'avaient pas été acquis par lui-même, il voulut que ses dons fussent uniquement le produit de son travail. Il réunit donc cinq cents marchands et se rendit au bord de la mer où il loua un navire. Les marchands effrayés par le danger n'osant s'embarquer, il fit proclamer les grands avantages de la navigation, et eut bientôt trop de monde. Il fit alors proclamer les périls de la navigation, et beaucoup de gens se retirèrent. Le nombre des voyageurs étant devenu raisonnable, le navire partit. L'expédition fut heureuse, cinq autres suivirent; et, après six navigations, les heureux marchands purent faire des libéralités à leur gré. Cinq capitaines de navire qui avaient renoncé à la navigation, alléchés par ce succès, vinrent trouver Vasunandana et lui demandèrent d'en organiser pour eux une septième. Il répondit qu'une septième navigation était rarement heureuse; mais, par compassion, il céda à leur désir. Seulement, en prévision d'un nau-

frage possible et même probable, il attacha à ses reins une bourse remplie de joyaux, et, le navire étant venu à se briser, il ordonna aux cinq de se cramponner à son corps et de se partager les joyaux quand ils seraient arrivés à terre, puis, après avoir fait un pranidhāna pour la Bodhi, il se coupa la gorge. Comme « l'Océan et un corps mort ne peuvent être associés », des Nâgas poussèrent le cadavre jusqu'au rivage, et les cinq se partagèrent les joyaux.

Conclusion. — Les cinq capitaines étaient les cinq premiers disciples, Vasunanda était le Bodhisattva. Il les avait en ce temps-là sauvés de la mort dans l'Océan; devenu Buddha il les avait tirés de l'Océan de la transmigration.

Nota. — Avadāna parallèle et jâtaka. Un autre passé est appliqué aux mêmes personnages dans le récit 48 (iv, 1).

29, ii, 16. — Dom (*Ṛxa*) « L'Ours » (1).

Temps présent. — Bhagavat ayant pris un rhume en allant de Çrāvastī à Gayā, le médecin Jîvaka le guérit au moyen d'une potion qu'il lui administra; ce qui restait du remède fut distribué à la Confrérie. Devadatta réclama, outre sa part, une part refusée par un des disciples. Il avait la prétention d'être mis sur le même pied que le Buddha. Peu après, Bhagavat ayant donné une recette pour faire la soupe au riz, Devadatta voulut en imposer une autre; mais cela lui tourna mal, et, après avoir absorbé sa soupe, il fut pris de coliques. Comme il ne pouvait

supporter son mal, Ananda et d'autres s'en émurent. *Bhagavat vint le trouver, lui posa la main sur la* tête en prononçant quelques paroles, et le malade fut guéri. Il chercha ensuite à faire périr son bienfaiteur. Rien d'étonnant à cela, il était coutumier du fait.

Temps passé. — Le Bodhisattva fut jadis un ours qui se nourrissait de fruits. Rentrant un jour dans la caverne qui lui servait de demeure, il y trouva un homme exténué de fatigue, affamé, qui avait cherché là un abri contre le vent et la neige. Le bienfaisant animal lui donna des racines et des fruits, et, au bout de sept jours, le temps s'étant amélioré, le laissa partir en lui recommandant de ne pas faire connaître sa retraite, car il avait beaucoup d'ennemis. En cheminant, l'homme rencontra deux chasseurs qui le questionnèrent et, apprenant qu'il venait de passer sept jours dans la montagne, le prièrent de leur indiquer la demeure de l'ours, promettant de lui donner une part du produit de leur chasse. L'homme leur indiqua la caverne. Les chasseurs tuèrent l'ours, en firent trois parts et invitèrent l'homme à en prendre une. Au moment où il la toucha, ses deux mains se détachèrent et tombèrent sur le sol.

Conclusion. — Cet ingrat n'était autre que le futur Devadatta.

Nota. — Avadāna parallèle; jātaka.

(*La suite au prochain cahier.*)

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MEDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

TREIZIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *anormal* (شاذ)[1].

Dans l'opinion d'El-Chafeʿi et de certains docteurs du Ḥijâz, c'est non pas le ḥadîts rapporté par un seul râwi digne de foi, mais celui qu'un râwi digne de foi rapporte en divergence avec la généralité des autres. — El-Khalîli a dit : « Suivant l'opinion des ḥâfith, on nommerait *anormal* le ḥadîts rapporté avec un seul isnâd, peu importe que le râwi qui le

[1] Le terme شاذ figure également dans la technologie des sciences coraniques; on l'applique aux leçons du texte sacré provenant d'autres autorités que les *dix lecteurs* (cf. Itq., 176, l. 9; comp. *Jamʿ el-Jawâmiʿ* d'Es-Sobki [Le Caire, 1309], I, 123. — Sur les *dix lecteurs*, cf. NÖLDEKE, *Geschichte des Qor.*, 289, 338).

rapporte isolément soit ou non digne de foi[1] : dans le second cas, ce ḥadîts est *négligeable* (متروك); dans le premier, on se tiendra à son égard sur la réserve sans en tirer argument. » — El-Ḥâkim a dit : « Est *anormal* le ḥadîts rapporté par un seul personnage digne de foi et qu'aucun récit concordant ne vient corroborer[2]. » — L'opinion de ces deux auteurs (El-Khalîli et El-Ḥâkim) est difficilement admissible. Quel sort fait-elle, en effet, aux ḥadîts rapportés isolément par des râwis *probes* et sûrs d'information? Tels le ḥadîts, « les actions ne valent que par les intentions », celui qui interdit la vente des droits de patronage, et bien d'autres contenus dans les deux *Çaḥîḥ*[3].

[1] Abou Ya'la Khalîl b. 'Abd Allah El-Khalîli, qui vécut à Qazwin au v[e] siècle de l'hégire, fait ainsi du شاذ le synonyme du فرد مطلق (cf. *inf.*, p. 112, n. 1). Jorjani a adopté cette définition (Ta'r, 129).

[2] ليس له اصل بمتابع : El-Ajhouri glose le mot اصل par قوّة (Baïq., 56, l. 9). — La définition d'El-Ḥâkim est moins compréhensive que celle d'El-Khalîli en ce qu'elle ne s'applique qu'au ḥadîts *isolé* provenant d'un personnage digne de foi. Il nomme متروك, comme Khalîli, le ḥadîts isolé provenant d'un râwi faible. Il fait du شاذ une variété du فرد مطلق. Ces deux auteurs ont en commun dans leur définition qu'ils n'y font état que de l'*isolement* (تفرّد) et laissent de côté la *divergence* d'avec d'autres ḥadîts (مخالفة); par là, ils s'opposent nettement à El-Chafe'i (Dict., 741). Étant donné les idées d'El-Ḥâkim sur la *perfection* des ḥadîts, sa définition du شاذ ne doit pas surprendre; il faut se rappeler qu'il avait cru fonder le *charṭ* des deux *Çaḥîḥ* sur la *pluralité* des voies (cf. *supra*, nov.-déc., p. 493, note).

[3] Le premier de ces ḥadîts انما الاعمال بالنيات figure en tête du *Çaḥîḥ* de Bokh. C'est un des ḥadîts fondamentaux de l'islam (عليه مدار الاسلام), un des quatre, selon A. Daw., dont les croyants pourraient se contenter (Qasṭ., I, 56, l. 22; Ḥ. Kh., III, 622). On

L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer : s'il y a divergence entre le récit du râwi isolé et celui d'un autre de mémoire plus fidèle, d'information plus sûre, le ḥadîts sera *anormal inacceptable* (شاذ مردود). S'il n'y a pas divergence, que le râwi isolé est d'autre part *probe*, fidèle de mémoire, digne de confiance en ses informations, le ḥadîts sera *parfait*. Si ce râwi isolé, suspect sous le rapport de la mémoire, mérite cependant à peu près d'être considéré comme sûr d'information, le ḥadîts sera *bon*. Si, dans ces mêmes conditions, ce râwi est loin de le mériter, le ḥadîts sera *anormal, rejetable*, bref *inacceptable* (شاذ منكر مردود). — En résumé, sera *anormal inacceptable* : 1° tout ḥadîts isolé et en divergence avec d'autres; 2° tout ḥadîts isolé dont l'isolement n'est pas racheté par la solide autorité, la sûreté d'information de son râwi[1].

a beaucoup discuté sur son caractère. Certains l'ont déclaré *isolé*, d'autres, tout à l'encontre, *répété* (متواتر) [cf. *infra*, XXX[e] br.]. Mais il paraît certain que le seul isnâd *parfait* avec lequel il soit rapporté est celui que donne Bokh. (Qasṭ., I, 57, l. 18). — Le deuxième ḥadîts auquel Naw. fait allusion ici figure dans Bokh., العتق, n° 10, et dans Term., II, 17, l. 18.

[1] Cette définition du شاذ est empruntée textuellement à I. eṣ-Çalaḥ (comp. Salisb., 120; Baïq., 60, l. 10). En distinguant deux variétés de شاذ, cet auteur fait une part à l'opinion de Chafe'i (1[re] variété) et à celle de Khalîli (la 2[e] variété est le معروف de Khalîli). — I. Ḥaj. définit le شاذ : le ḥadîts qui provient d'une autorité digne de foi, mais se trouve en divergence avec un autre qu'on lui doit préférer pour quelque raison (pluralité des voies, supériorité de l'isnâd). Ce dernier lui-même reçoit le nom particulier de محفوظ « bon à retenir » : فالراجح المحفوظ ومقابله الشاذ (comp. Salisb., 98). En spécifiant que le شاذ a pour caractère de provenir

Quatorzième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *rejetable* (مُنْكَر).

Le ḥâfith El-Bardîji[1] a dit : « C'est le ḥadîts *isolé* dont on ne connaît le *texte* que par un seul râwi. » La majorité des docteurs a donné *generaliter* cette même définition[2]. Mais l'opinion juste, c'est qu'il faut établir pour lui la même distinction que pour le ḥadîts *anormal;* car les deux ne sont qu'une seule et même chose[3].

d'une autorité digne de foi, I. Ḥaj. peut le distinguer du منكر, avec lequel les autres auteurs le confondent (Nokh., 20, 21). — Par ailleurs, I. es-Çalâḥ ne parle pas du متروك : il fait du ḥadîts qui porte ce nom chez Khalîli la deuxième variété du شاذ, et ne le considère pas comme un genre à part. A l'encontre d'I. es-Çalâḥ, I. Ḥaj. et la plupart des technologistes ont étudié séparément le متروك (cf. Nokh., 32; Baïq., 75; Risch., 12).

[1] Il s'agit ici d'Abou Bakr Aḥmed el-Bardîji (de Bardîj dans l'Azerbaïjan), connu aussi sous le nom de El-Barda'i († 301).

[2] Comp. Naw., I, 78, l. 19 et suiv.; Ta'r, 254. — Cependant Mosl. donne déjà du منكر une définition très différente : c'est le ḥadîts qui, rapproché des récits des gens sûrs de mémoire et irréprochables de vie (اهل الحفظ والرضا), se trouve en divergence avec eux (*ap.* Naw., I, 77).

[3] Comp. Naw., I, 49, l. 26. — I. es-Çalâḥ fait de منكر le synonyme de شاذ; mais il existe d'autres définitions de ce terme. Suivant certains auteurs, c'est le ḥadîts rapporté isolément par un râwi qui n'a pas assez de valeur pour qu'on accepte ses récits *isolés* (Risch., 7; Baïq., 74); c'est alors un genre assez voisin du متروك, mais qui s'en distingue en ce que le râwi isolé du متروك est beaucoup plus *faible* que celui du منكر; il est généralement suspect de mensonge (Nokh., 32; Baïq., 75). Dans cette définition, l'idée de *faiblesse* et l'idée d'*isolement* ont une part: celle de *divergence* n'intervient pas. — Suivant d'autres auteurs, le منكر est le ḥadîts rapporté par un auteur sujet à des erreurs grossières, à de fréquentes négligences, ou d'une vie peu honorable (Nokh., 32); ceux-là ne prennent en considération ni l'idée de *divergence*, ni l'idée d'*isole-*

Quinzième branche. — Elle est relative à l'étude de l'*Examen* des hadîts (اعتبار), des *confirmations* (متابعات) et des *témoignages* (شواهد)[1].

La connaissance de ces trois choses permet d'apprécier la situation où se trouve un hadîts quelconque.

Donnons d'abord par un exemple une notion de l'*Examen* : soit un hadîts rapporté par Hammâd, d'Ayyoub, d'Ibn Sirîn, d'Abou Horaïra, du Prophète. Étant donné qu'aucun râwi ne le rapporte d'Ayyoub en confirmation de Hammâd, on cherchera si quelque autorité digne de foi autre qu'Ayyoub l'a rapporté d'Ibn Sirîn; sinon, on cherchera si quelque autorité autre qu'Ibn Sirîn l'a rapporté d'Abou Horaïra; et, en fin de compte, si quelque

ment. — Enfin I. Haj. fonde sa définition du منكر sur l'idée de *divergence* : c'est le hadîts provenant d'un râwi *faible* en divergence avec le récit d'une autorité moins *faible;* ce dernier doit être préféré et reçoit le nom de معروف « admis » (comp. Salisb., 98). C'est, transportée à la technologie du hadîts, l'opposition de معروف et de منكر dans la langue de la morale, de معرفة et de نكرة dans la langue de la grammaire. I. Haj. distingue le منكر du شاذ et caractérise la différence de ces deux termes de la façon suivante : « Pour l'un comme pour l'autre intervient l'idée de *divergence;* mais, tandis que le râwi du hadîts شاذ est *véridique* (صدوق), le râwi du hadîts منكر est *faible;* ceux qui ont identifié les deux genres de hadîts (I. es-Çalâh) ont commis une négligence » (Nokh., 21).

[1] Comp., pour tout ce passage, Salisb. 99. — Naw. reproduit fidèlement I. es-Çalâh; et I. Haj. blâme ce dernier auteur d'avoir mis sur un même plan, confondus dans une même rubrique, l'*examen*, la *confirmation* et le *témoignage;* on pourrait croire que ce sont trois subdivisions d'un même genre, et il n'en est rien. الاعتبار est simplement le procédé qui permet de vérifier l'existence de المتابعة et de الشاهد; il vient logiquement avant eux (Nokh., 23).

compagnon autre qu'Abou Horaïra l'a rapporté du Prophète. Le résultat de cette enquête est-il positif, on saura que le ḥadîts peut être ramené à une origine certaine; on saura qu'il ne le peut pas si le résultat est négatif[1].

Il y aura *confirmation parfaite* (متابعة تامّة) si un autre râwi que Ḥammâd rapporte le ḥadîts d'Ayyoub. Il y aura encore *confirmation* lorsqu'un autre qu'Ayyoub le rapportera d'Ibn Sirîn, ou un autre qu'Ibn Sirîn d'Abou Horaïra, ou un autre *compagnon* qu'Abou Horaïra du Prophète. Dans tous ces cas, on dit qu'il y a *confirmation;* mais la *confirmation* est d'autant moins parfaite que le degré de l'isnâd où elle se rencontre est plus éloigné du premier râwi[2].

On nomme *témoignage* (شاهد) un second ḥadîts qui viendrait corroborer, *seulement pour le sens,* le

[1] Cet exemple a été emprunté par I. es-Çalâḥ à Ibn Ḥibban. Il ne faudrait pas croire que, par les mots «quelque autre autorité digne de foi», cet auteur a entendu restreindre le champ de l'*examen;* ils n'ont qu'une valeur énonciative et non limitative; l'enquête dont il est question ici portera également sur les récits de râwis qui ne sont pas dignes de foi (Qasṭ., I, 16, l. 19 et suiv.).

[2] Le râwi autre que celui de la première version, qui rapporte le même ḥadîts d'après les mêmes autorités, est appelé *confirmant* (متابِع); le râwi de la première version est appelé *confirmé* (متابَع عليه) [Dict., 167]. Bokh., à la fin des ḥadîts qu'il rapporte, indique les *confirmations* qu'il connaît sous la forme تابعه فلان عن فلان (cf., à titre d'exemple, الصوم, n[os] 33, 42). La *confirmation parfaite* est celle qui porte sur le texte et sur tout l'isnâd; celle qui ne porte que sur une partie de l'isnâd (dans l'espèce, par exemple, Ayyoub d'Ibn Sirîn d'Abou Horaïra) est appelée *imparfaite* (ناقصة, قاصرة) [cf. Dict., 167. — Naw., dans le présent passage, emploie aussi le verbe قصر : وتقصر عن الاولى بحسب بعدها منها].

ḥadîts examiné. Parfois on a étendu à la *confirmation* le nom de *témoignage*, sans réciprocité[1].

Si d'un ḥadîts semblable à celui que nous avons cité on disait : « Abou Horaïra y est *isolé*, ou Ibn Sirîn, ou Ḥammâd y est *isolé*[2] », on indiquerait par là qu'il n'y a pour ce ḥadîts aucune *confirmation*. Au cas où les *témoignages* feraient également défaut, le sort de ce ḥadîts serait ce que nous avons exposé précédemment à propos de l'*anormal*[3].

Des récits de râwis incapables de fournir argument peuvent être admis à titre de *confirmations*[4] ou de

[1] I. Ḥaj. est ici en sens contraire وقد تطلق المتابعة على الشاهد وبالعكس (Nokh., 23). La distinction exacte des deux termes est pour lui une terminologie particulière à certains auteurs (c'est El-Baïhaqi qui paraît l'avoir mise en honneur : Dict., 167, l. 23). Généralement, on appelle متابعة la *confirmation, dans le fond ou dans la forme*, provenant originairement du même *compagnon* que le ḥadîts soumis à l'*examen;* et on désigne par le terme شاهد la *confirmation, dans le fond ou dans la forme*, provenant d'un autre *compagnon* (Nokh., 22, 28; Dict., *loc. cit.*)

[2] تفرّد به ابو هريرة الخ, cf. sur l'*isolement*, *infra*, XVII[e] branche.

[3] C'est-à-dire que, suivant les cas, ce ḥadits peut être مردود, صحيح ou حسن, cf. *supra*, p. 103.

[4] C'est ainsi que Bokh. et Mosl. ont admis à ce titre dans leurs recueils des traditions provenant de râwis faibles. Le ḥadîts *confirmé*, lorsqu'il a par lui-même de la valeur, est désigné en opposition aux متابعات et aux شواهد sous le nom de اصل, *ḥadits fondamental* (cf. Naw., I, 36, l. 20). — Naw. prétend que si l'on admet, à ce titre de *confirmations*, des ḥadîts *faibles*, c'est parce que, en fin de compte, c'est au ḥadîts *confirmé* qu'on accorde confiance (Naw., I, 49, l. 19). Qasṭ. (I, 12, l. 17) objecte qu'il ne faudrait pas entendre cette remarque dans un sens restrictif : il se peut que le râwi *confirmant*, et le râwi *confirmé* soient également d'autorité *faible*, et que précisément l'union de leurs deux *faiblesses* donne au ḥadîts de la *force;* c'est une allusion au حسن بغيره (cf. *supra*, nov.-déc., p. 499).

témoignages; néanmoins tout ḥadîts *faible*[1], sans distinction, n'est pas propre à cet usage.

SEIZIÈME BRANCHE. — Elle est relative aux *suppléments provenant d'autorités dignes de foi* (زيادات الثقات) et à la façon de les apprécier[2].

C'est là une étude fort délicate et à laquelle il est recommandable de consacrer ses efforts.

Parmi les jurisconsultes et les traditionnistes, la majorité est d'avis que ces *suppléments* doivent être acceptés sans distinction[3]. Par contre, un autre parti

[1] ولا يصلح لذلك كل ضعيف; on désigne une autorité *faible*, mais capable de fournir *confirmation* par le terme صالح للاعتبار (cf. *supra*, nov.-déc., p. 502, 503); on dit encore d'elle qu'elle « peut servir à examiner » يعتبر به. — Sur les râwis *faibles* dont les récits ne peuvent fournir *confirmation*, cf. *infra*, XXIIIe branche, 13°.

[2] On désigne sous le nom de *suppléments* (زيادات) des additions plus ou moins longues figurant dans une des versions d'un ḥadîts et ne figurant pas dans les autres. La زيادة peut porter sur le *texte* du ḥadîts; celles que Naw. cite plus bas à titre d'exemples sont dans ce cas. Mais la زيادة peut aussi porter sur l'isnâd; par exemple : il y a زيادة lorsqu'un ḥadîts généralement connu sous la forme مرسل est rapporté مسند dans une version, lorsqu'un ḥadîts موقوف est rapporté مرفوع dans une autre version.

[3] قبولها مطلقا (Comp. Mosl., *ap.* Naw., I, 78) : c'est en vertu de cette règle que de deux versions d'un ḥadîts, l'une مرسل et l'autre مسند, rapportées toutes deux par des autorités dignes de foi, on doit préférer la deuxième. Bokh. se serait formellement prononcé en ce sens (Qasṭ., I, 9, l. 26 et suiv.). Dans les mêmes conditions, on donnera également le pas à la version مرفوع d'un ḥadîts sur la version موقوف. I. Ḥaj. s'élève contre cette opinion que les زيادات الثقات doivent être acceptées sans distinction, même lorsqu'elles sont en divergence avec les versions rapportées par la généralité des râwis dignes de foi : « Comment se fait-il, dit-il, que cette opinion ait été reçue par les traditionnistes qui, d'une part, ad-

a opiné pour leur rejet également sans distinction. Enfin d'autres ont dit : « Le *supplément* provenant d'un râwi autre que celui qui a rapporté une première fois la tradition sans lui sera accepté; provenant du râwi même qui a rapporté une première fois la tradition sans lui, il sera rejeté [1]. »

Le maître (I. es-Çalâḥ) a distingué trois sortes de *suppléments* : 1° ceux qui sont en divergence avec la version du ḥadîts rapportée par les autorités dignes de foi; ils doivent être rejetés comme nous l'avons vu précédemment[2]; 2° ceux qui ne sont pas en divergence; par exemple, ceux qui consistent en ce

mettent parmi les conditions de la *perfection* et de la *bonté*, l'absence d'*anomalie*, qui, de l'autre, définissent l'*anomalie* la divergence pour le récit d'un râwi digne de foi, avec le récit d'un autre plus digne de foi encore? Il y a là une grave négligence» (Nokh., 16). Il ajoute : «Ce qui m'étonne, c'est que des chafe'ites aient professé cette opinion, alors que des déclarations expresses de leur maître montre qu'il était en sens contraire» (cf. définition du شاذ par Chafe'i, *supra*, p. 101) [Nokh., 20].

[1] Lorsqu'un même râwi rapporte deux versions d'un ḥadîts, la deuxième avec un *supplément*, on suppose que ce *supplément* est une erreur, et l'on s'en tient à la version la plus courte (cf. Tad., 86, l. 21 et suiv. — Comp. le propos de Mojâhid b. Jabr [† 103], *ap*. Term., II, 336, l. 11; (انقص من الحديث ان شئت ولا تزد فيه). Abou Naçr B. Es-Çabbâgh († 477), qui professe cette opinion, fait exception dans deux cas à la règle qu'elle consacre : 1° lorsqu'un râwi indique clairement qu'il a recueilli les deux versions, à deux cours différents; 2° lorsqu'en reportant la version qui contient le *supplément* il déclare que l'absence de ce *supplément* dans la première version est la conséquence d'un oubli. Il est certain alors que le *supplément* ne provient pas d'une erreur, d'une étourderie de la part de ce râwi (Tad., 86, l. 20 et suiv.).

[2] En effet, elles constituent des *anomalies*; la version qui les contient est شاذ (cf. *supra*, p. 101 et suiv.).

qu'un auteur digne de foi rapporte *isolément* toute une phrase d'un ḥadîts : ils doivent être acceptés, et, suivant El-Khaṭîb, tous les docteurs seraient d'accord sur ce point[1]; 3° ceux qui se réduisent à un seul mot ne figurant pas dans les autres versions du ḥadîts; par exemple, pour le ḥadîts « la terre nous a été donnée comme oratoire et comme purification », c'est dans la seule version d'Abou Mâlik El-Achjaʿî que figure ce supplément « et sa poussière (comme purification)[2] ». Cette troisième sorte, a dit le maître, ressemble d'un côté à la première, de l'autre, à la deuxième[3]. L'opinion juste, c'est que les *suppléments* de ce genre doivent être acceptés. A titre d'exemple, le maître a encore cité les mots « d'entre les musulmans », qui ne figureraient pour

[1] Dans ce cas, le *supplément* peut être considéré comme un ḥadîts distinct, rapporté isolément par un râwi digne de foi, *alias* un فرد (cf. *infra*, p. 112), et un tel ḥadîts est parfaitement acceptable, d'après l'opinion communément admise (Nokh., 19, l. 8 et suiv.).

[2] Ce fragment de ḥadîts figure dans Bokh. sans *supplément* sous la forme suivante : جُعِلت الارض لنا مسجدا وطهورا (الصلوة, n° 52. — التيمم, n° 1); la version avec *supplément* provenant de Abou Malik Sa'd ben Tarik el-Achjaʿî († 140) se trouve chez Moslim : جعلت الارض لنا مسجدا وتربتها طهورا.

[3] C'est-à-dire que le *supplément* peut particulariser sur quelque point la règle générale exprimée par la version du ḥadîts sans *supplément*. D'une part, la disposition du *supplément* n'étant qu'un cas particulier de la disposition générale du ḥadîts sans *supplément*, il n'y a pas entre les deux versions divergence. Mais, d'autre part, cette particularisation peut être envisagée comme restriction de la règle générale; et, dans ce cas, il y a dans une certaine mesure divergence. Par exemple, à prendre largement les choses, il n'y a pas de véritable divergence entre la version جعلت الارض لنا مسجدا وطهورا, et la version à *supplément* جعلت الارض لنا مسجدا وتربتها

le ḥadîts relatif à l'aumône de la rupture du jeûne (الفطرة) que dans la version provenant de Mâlik. Mais cet exemple ne vaut rien, car, pour ces mots, la version de Mâlik est confirmée par celles de ʿOmar b. Nâfiʿ et de Ed-Dhaḥḥak b. Otsmân[1].

Dix-septième branche. — Elle est relative à l'étude des ḥadîts *isolés* (فرد, pl. افراد)[2].

Ce qui précède en a fait connaître l'objet[3]. Il y a

طهورا. Mais cette divergence apparaîtra si l'on considère que la première parle de *toute la terre* sans distinction, et la seconde de la *poussière* (تربتها), à l'exclusion du sable, des pierres, etc. (Dict., 612, 613. — Cf. pour la controverse juridique à laquelle ces deux versions ont donné naissance entre les quatre imams, Qasṭ., I, 367, 368).

[1] Le ḥadîts auquel Naw. fait allusion, est ainsi conçu : فرض رسول الله زكوة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر وصاعا من شعير على كل حرّ أو عبد ذكر أو انثى من المسلمين. — Malik le donne au *Mowaṭṭa* d'après Nâfiʿ (II, 79, 80). Termidsi, qui le donne d'après Malik, prétend que cet imâm est le seul à rapporter d'après Nâfiʿ le *supplément* من المسلمين (Term., I, 131). C'est vraisemblablement en se référant à Term., qu'I. es-Çalâḥ croit pouvoir citer le ḥadits comme exemple de *supplément*. Mais, comme le remarque Naw., ce *supplément* est confirmé par les versions de ʿOmar b. Nâfiʿ (*ap.* Bokh., الزكوة, n° 70), et de Ed-Dhaḥḥak b. ʿOtsman (*ap.* Mosl. : Naw., IV, 336).

[2] Dans son commentaire à Moslim, Naw. a eu l'heureuse idée d'étudier simultanément, sous une même rubrique, l'*examen* (اعتبار), les *confirmations* (متابعات) et le ḥadits *isolé* (فرد); c'est en effet à la suite de l'*examen* d'un ḥadits qu'on pourra connaître s'il est *isolé* ou *confirmé* (متابع) [Naw., I, 48, 49]. — On considère généralement فرد comme synonyme de غريب (Dict., 1087, l. 16. Sur le غريب, cf. *infra*, XXXI° br.); I. Ḥaj. fait cependant des réserves sur ce point. — A. Daw. composa un كتاب التفرّد (H. Kh., V, 63).

[3] C'est-à-dire ce qui précède sous les rubriques du شاذ, du منكر, et de الاعتبار. — I. es-Çalâḥ consacre ici quelques mots à l'étude du

deux variétés d'*isolement* pour les ḥadîts : 1° *isolement* par ce fait qu'une seule autorité, à l'exclusion de toutes autres, rapporte un ḥadîts; on a vu plus haut quel était le sort des traditions de cette catégorie [1]; 2° *isolement* quant à ce qui concerne une voie particulière; c'est celui que les traditionnistes indiquent en ces termes : « Les Syriens, les Mecquois sont *isolés* à rapporter ce ḥadîts (تفرّد به اهل مكّة); un tel est isolé à le rapporter d'un tel; les Basriotes sont isolés à le rapporter des Koufiotes, » etc. [2]. Cet *isolement*

ḥadîts *isolé*, simplement pour se conformer à la pratique traditionnelle des auteurs, inaugurée par El-Ḥâkim, d'après laquelle une branche spéciale des sciences du ḥadîts doit être consacrée à cette variété (Tad., 87, l. 28).

[1] Ce ḥadîts porte le nom de فرد مطلق, *isolé absolument*. I. Ḥaj. est beaucoup plus explicite dans sa définition : c'est le ḥadîts qu'un seul *compagnon* a rapporté du Prophète, et un seul *suivant* de ce *compagnon*; ce *suivant* est la seule autorité dont ce ḥadîts provienne, à l'exclusion de toutes autres. Le sort de la tradition ainsi rapportée dépendra essentiellement de la valeur du *suivant* : est-il digne de foi, le ḥadîts pourra être *parfait*; est-il à peu près digne de foi, le ḥadîts pourra être *bon*; est-il peu digne de foi, le ḥadîts sera *faible*. (Cf. *supra*, p. 103).

[2] Dans cette deuxième variété, Naw. confond : 1° le فرد نسبى *isolement relatif* تفرّد فلان عن فلان; 2° le فرد البلدان *isolement régional*, تفرّد اهل مكة الخ. — Le ḥadîts *isolé relativement* reçoit plus spécialement le nom de *rare* غريب (Nokh., 11), tandis que l'on ne saurait appliquer cette dénomination aux cas d'*isolement régional* (cf. *infra*, XXXIe branche). L'*isolement relatif* est celui qui se produit dans les degrés de l'isnâd inférieurs au *suivant* (فى اثناء الاسناد; Nokh., 10) : un ḥadîts est rapporté du Prophète par plusieurs *compagnons*, de chacun de ces *compagnons* par plusieurs *suivants*; mais, à un degré inférieur de la chaîne, cette progression des voies s'arrête; d'un des *suivants*, par exemple, un seul *suivant de suivant* rapporte ce ḥadîts; on dira que le second est *isolé* à rapporter ce ḥadîts du premier :

n'implique nullement la *faiblesse* du ḥadîts qu'il caractérise. Toutefois il arrive que, par une expression comme celle ci « *isolement* des Médinois », on entende l'*isolement* d'un certain Médinois, et alors le ḥadîts rentre dans la première variété de l'*isolé* [1].

Dix-huitième branche. — Elle est relative à l'étude du ḥadîts *taré* (معلل; on dit aussi معلول, ce qui est un barbarisme)[2].

Parmi les branches de la science du ḥadîts, elle appartient à l'ordre le plus relevé. Pour s'en rendre maître, il faut être de mémoire fidèle, de grande expérience et d'intelligence pénétrante. Sous le nom de *tare* (علّة) on entend une cause d'infirmation

تفرد به تابع التابعى فلان عن التابعى فلان, et le ḥadîts est isolé *relativement* بالنسبة الى جهة خاصّة. Ce sont de tels ḥadîts que Termidsi qualifie de « rare par cette voie » (غريب من هذه الجهة). — Quant à l'*isolement régional*, il consiste en ce que les voies d'un ḥadîts, peu importe leur nombre, ne comprennent d'un bout à l'autre que des personnages d'une même contrée, ou de deux contrées seulement, le caractère provincial du ḥadîts à son origine est très marqué; les auteurs des recueils canoniques et, à leur suite El-Ḥâkim, attachent à ce caractère une grande importance, et signalent avec soin les cas d'*isolement régional* (cf. *M. St.*, II, 175 et suiv.; Tad., 88).

[1] L'emploi du pluriel rentre alors dans cette catégorie d'extension figurée (مجاز), qui consiste à désigner la partie par le tout (Baïq., 63).

[2] On a proposé pour ce ḥadîts diverses autres dénominations : عليل, معتلّ, مُعَلّ (cf. Dict., 1038, l. 5; Baïq., 64). Malgré l'anathème grammatical que Naw., après I. es-Çalâḥ, porte ici contre la forme معلول, cette forme a continué à être couramment employée par les technologistes du ḥadîts, et I. Ḥaj. a intitulé un de ses ouvrages, consacré à l'étude des *tares* du ḥadîts, الزهر المطلول فى معرفة المعلول (Ḥ. Kh., III, 550).

IMPRIMERIE NATIONALE.

existant, mal élucidée, dissimulée, dans un ḥadîts en apparence indemne. La *tare* se glisse dans des isnâds qui, extérieurement, réunissent tous les caractères de la *perfection*. L'isolement d'un râwi, l'opposition où il se trouve avec d'autres, joints à certaines circonstances concomitantes, voilà ce qui permet de découvrir la *tare* d'une tradition; voilà ce qui éveille la méfiance du traditionniste expérimenté, et lui fait soupçonner le *relâchement* réel d'un ḥadîts *lié* en apparence, le caractère *arrêté* d'un ḥadîts qui semble *remontant*, la fusion de deux traditions en une seule, etc. Ses présomptions deviennent elles à ses yeux probabilités, il refusera nettement au ḥadîts suspect la *perfection*. Garde-t-il quelque hésitation à se prononcer, il se tiendra du moins sur la réserve vis-à-vis de ce ḥadîts[1]. Le moyen de découvrir les

[1] Comp. Salisb., 120, 121. — Tout ceci revient à dire que les *tares* sont des vices des ḥadîts (le plus souvent dans l'enchaînement de l'isnâd) suspectés et non démontrés. I. Ḥaj. est très explicite sur ce point : il étudie la *tare* sous la rubrique de la *suspicion* (الوهم) [Nokh., 32]. On admet très bien qu'une déclaration de *tare* (تعليل) n'a pas besoin d'être appuyée d'une preuve en règle. Le traditionniste expérimenté la *flaire* en quelque sorte, l'induit avec plus ou moins de probabilité d'un concours de circonstances dont il peut seul apprécier la juste valeur. Mais il ne faut pas généralement songer à lui demander de l'existence de la *tare* des preuves irréfutables, non plus qu'on ne saurait obliger le changeur, habitué par une longue pratique à discerner la mauvaise monnaie de la bonne, à une exacte démonstration de ses quasi-instinctifs procédés de triage. — Les circonstances concomitantes, indices de la *tare*, étant extrêmement variables, il n'est guère possible de donner la liste complète des diverses variétés du genre معلل : El-Ḥâkim en cite dix, et son énumération n'est pas limitative (Tad., 91, 92, 93).

tares, c'est de réunir les différentes *voies* d'un même hadîts, puis d'examiner les divergences qui séparent les râwis, de peser la sûreté, l'exactitude d'information de chacun des divergents. La *tare* la plus fréquente consiste dans le *relâchement* d'un hadîts *lié* en apparence, le râwi qui le rapporte *relâché* ayant plus d'autorité que celui qui le rapporte *lié*. Le plus souvent, la *tare* se rencontre dans l'isnâd; parfois aussi elle se rencontre dans le texte (متن). Parfois la *tare* de l'isnâd infirme tout ensemble, et l'isnâd et le texte; tels les cas où elle consiste dans le *relâchement* réel d'un hadits en apparence *lié*, dans l'*arrêt* d'un hadîts *remontant*. Parfois elle n'infirme que l'isnâd, le texte reste *parfait* et *remontant;* et, à titre d'exemple, on peut citer le hadîts « les deux contractants dans la vente ont le droit d'option, etc. », rapporté par la voie de Yaʿla b. ʿObaïd, de Sofyan et-tsaouri, d'ʿAmr b. Dinâr, etc. Yaʿla s'est trompé en citant ʿ*Amr* b. Dinâr aux lieu et place d'ʿ*Abd Allah* b. Dinâr [1].

[1] البيعان بالخيار الخ; ce hadits est rapporté par les six auteurs canoniques avec des voies multiples. La *perfection*, le caractère *remontant* de son texte sont parfaitement établis. Avec l'isnâd cité ici par Naw., il ne figure dans aucun des six recueils, non plus qu'au *Mowatta*. Toutefois Nisaï le donne avec un isnâd analogue, c'est-à-dire où Sofyan et-tsaouri rapporte de ʿAmr b. Dinâr (Com. de Soyouti sur Nisaï [Le Caire, 1306], II, 214, l. 17). La confusion entre ʿAmr b. Dinâr († 115) et ʿAbd Allah b. Dinâr († 127) a été d'autant plus facile à commettre que ces deux individus, porteurs de la même *nisba*, ont tous deux transmis des traditions à Sofyan et-tsaouri (Khilâça tadshîb el-Kamâl fi asma er-rijâl [Le Caire, 1301], p. 196, 288). Il a fallu toute la finesse d'investigation des

On a parfois étendu le terme de *tare* à nombre de vices des ḥadîts autres que ceux impliqués dans la précédente définition : mensonge, négligence, mauvaise mémoire des râwis, etc.[1]. Et-Termidsi l'a même appliqué aux *abrogations* (نسخ) de ḥadîts[2]. Enfin on a fait *generaliter* emploi de ce mot pour qualifier les cas où il y a désaccord entre versions d'un même ḥadîts, sans qu'il perde de sa valeur : tel le *relâchement* dans une version d'un ḥadîts rapporté *lié* par un râwi digne de foi et sûr d'information[3], et, dans ce sens, on a dit de certains ḥadîts qu'ils étaient *parfaits* et *tarés* (صحيح معلل), comme on

critiques, un examen minutieux des différentes voies du présent ḥadîts pour découvrir que dans la version incriminée 'Amr avait été confondu avec 'Abd Allah et que, malgré ses apparences de perfection, son isnâd était *taré*. — Sur un exemple de *tare* dans le *texte*, voir une longue discussion de Soyouṭi ap. Tad., 89, 90, 91.

[1] C'est là le sens le plus ancien du mot علّة dans la terminologie du ḥadîts. Il désigne *generaliter* tout vice, toute maladie (comp. *M. St.*, II, 148) qui vient altérer la *perfection* d'un ḥadîts. علّة s'oppose alors à صحّة dans la technologie du ḥadîts, comme dans la langue courante, et dans la technologie des grammairiens (فعل معتلّ, فعل صحيح); particulièrement, c'est cette large acception qu'il faut attribuer au mot, en ce qui concerne la littérature des كتب العلل (H. Kh., IV, 245, 246), à laquelle Moslim, I. Ḥanbal, I. el-Madîni, Ed-Daraqoṭni ont donné des œuvres (Tad., 91, l. 19, 27).

[2] Term., à la fin de son *Jâmi'*, affirme que tous les ḥadîts de son ouvrage reçoivent application juridique pratique sauf deux, dont il a, en lieu et place, expliqué les *tares* (Term., II, 331, 332). Or l'un de ces ḥadîts est un ḥadîts *abrogé*, et l'explication à laquelle Term. fait allusion est tout simplement l'exposé des preuves de son *abrogation* (I, 272, 273). On en a conclu que Term. considérait l'*abrogation* comme une *tare*.

[3] Cf. *supra*, nov.-déc., 517.

a dit d'autres qu'ils étaient *parfaits* et *anormaux* (صحيح شاذ)[1].

Dix-neuvième branche. — Elle est relative au ḥadîts *vacillant* (مضطرب)[2].

C'est celui qui est rapporté avec des leçons désaccordantes, de valeur égale entre elles. Si l'une des leçons offrait quelque supériorité sur les autres, mémoire plus fidèle du râwi, longue fréquentation de ce râwi avec le maître dont il rapporte, etc., on devrait décider en sa faveur, et alors le ḥadîts ne serait pas *vacillant*[3]. Le *vacillement* (اضطراب) a pour conséquence forcée la *faiblesse* de la tradition où on le constate. Il démontre, en effet, le peu de sûreté des râwis qui la rapportent[4]. Parfois le *vacillement*

[1] Comp. Salisb., 103. — El-Baïhaqi, notamment, a dit de certains ḥadîts qu'ils étaient صحيح et شاذ, en entendant ce dernier terme dans le même sens que son maître El-Ḥâkim (Tad., 81, l. 22).

[2] I. Ḥaj. a composé sur cette sorte de ḥadîts un traité spécial : المقترب ﻓ بيان المضطرب (Ḥ. Kh., VI, 67).

[3] En effet, la version la meilleure serait محفوظ ou معروف, la version la plus faible serait شاذ ou منكر (cf. *supra*, 103, note 1; 105, note).

[4] Comme exemple de ḥadîts *vacillant* dans l'isnâd, on peut citer celui où le Prophète aurait prescrit au musulman qui veut prier de tracer devant lui une ligne sur le sol, lorsqu'il ne trouve aucun objet qui puisse lui servir de *Sotra*. Ab. Dawoud le rapporte d'Abou Horaïra par la voie d'Isma'îl b. Omayya [† 144], (A. Daw., I, 192, l. 21.) Or les noms des râwis intermédiaires entre Abou Horaïra et Isma'îl sont rapportés différemment dans plus de dix versions (Tad., 93, 94). — Comme exemple de ḥadîts *vacillant* dans le texte, on peut citer celui que Et-Termidsi rapporte en ces termes : ان ﻓ المال حقا سوى الزكوة (I, 128, l. 15). I. Maja, d'après les

existe dans l'isnâd, parfois dans le texte, parfois dans les deux ensemble. Tantôt il existe du fait d'un seul râwi, tantôt du fait de plusieurs [1].

Vingtième branche. — Elle est relative au hadîts *interpolé* (مُدْرَج) [2].

On distingue plusieurs genres d'*interpolation* [3] :

1° *Interpolation* [4] dans une tradition du Prophète; à la suite d'une de ces traditions, un râwi cite

mêmes autorités, le rapporte en des termes entièrement opposés : ليس فى المال حقا سوى الزكوة (I. Maja [*Dehli*, 1282], 129, l. 16). Le vacillement dans le *texte* seul est fort rare; un hadîts n'est généralement pas مضطرب dans son *texte* sans l'être également dans son isnâd (Nokh., 35).

[1] C'est-à-dire que tantôt c'est un même râwi qui rapporte le hadîts en plusieurs leçons désaccordantes, tantôt les leçons contradictoires proviennent de plusieurs râwis (Baïq., 66, 67).

[2] Les auteurs arabes expliquent comme il suit la signification première du mot مُدْرَج : ادرج الشىء فى الشىء ادخله وضمنه فهو مدرج (Risch., 22). La technologie des sciences coraniques a également adopté ce terme; il désigne des explications de *récitants* qui parfois ont été considérées par erreur comme partie intégrante du texte sacré (Itq., 182; cf. un exemple, *ap.* Baidhawi, S. iv, v. 15).

[3] I. es-Çalâh avec la plupart des technologistes du hadîts distingue deux grands genres d'*interpolation* : *interpolation* quant au *texte*, *interpolation* quant à l'isnâd. La première seule répond exactement à l'idée française d'*interpolation*. Il distingue en outre dans chaque genre trois variétés. Naw. s'est ici écarté assez notablement du maître; le premier genre signalé par lui n'est qu'une variété d'*interpolation* quant au *texte*; le deuxième et le troisième ne sont que des variétés d'*interpolation* quant à l'isnâd (Tad., 90, l. 20 et suiv.).

[4] Naw. semble supposer que, dans ce genre de مُدْرَج, les mots *interpolés* se trouvent toujours *in fine*, à la suite du hadîts (عقبه); en fait, il n'en est ainsi que dans une variété de l'*interpolation* quant

quelque parole émanant de lui-même ou d'un autre personnage. Les râwis postérieurs rapportent ce propos en le liant à la tradition de telle façon qu'on peut supposer qu'il fait corps avec elle;

2° *Interpolation* par le fait de rapporter avec le même isnâd deux textes existant avec deux isnâds séparés[1];

3° *Interpolation* par le fait de rapporter un ḥadîts

au texte. Dans une deuxième variété, les mots *interpolés* peuvent figurer *in principio*, dans une troisième, ils peuvent figurer *in medio* (Nokh., 33, 34; Qasṭ., I, 10, l. 30 et suiv.; Dict., 465). Comme exemple d'*interpolation in fine*, on peut citer le ḥadîts relatif ou تشهد, figurant chez A. Dawoud: Ibn Mas'oud, rapportant ce ḥadîts, y ajouta cette réflexion personnelle: «Lorsque tu as exécuté ou achevé ceci, tu as achevé ta prière; tu peux à ton gré te lever ou t'asseoir.» A. Dawoud attribue par erreur ces mots au Prophète (A. Daw., I, 261, l. 30). — Le ḥadîts relatif à l'ablution des talons (*ap.* Bokh., الوضوء, n° 29) a été cité par El-Khaṭîb sous une forme qui le rend *interpolé in principio* les mots «parachevez l'ablution» prononcés par Abou Horaira de qui provient ce ḥadîts y sont attribués au Prophète lui-même (Tad., 96, l. 24 et suiv.). — Enfin l'*interpolation in medio* a généralement pour principe la compréhension dans le *texte* du ḥadîts de quelque explication d'un mot rare, fournie par l'un des râwis; par exemple, en transmettant le fameux récit de 'Aicha sur les commencements de la révélation à Moḥammed, 'Orwa ou Ez-Zohri crut devoir gloser le mot تحنث par ces autres تعبد الليالى; cette glose a été comptée dans la suite comme partie intégrante du récit de 'Aicha (Qasṭ., I, 62; VII, 436.).

[1] Dans ce deuxième genre, Naw. confond deux variétés d'*interpolations* quant à l'isnâd, distinguées par I. eṣ-Çalâḥ : 1° Certains mots n'existant que dans une version particulière d'un ḥadîts, pourvue d'un isnâd particulier, rapporter ces mots dans la version où ils ne figurent pas et avec l'isnâd de cette deuxième version; 2° Confondre en tout ou en partie sous un même isnâd deux traditions distinctes pourvues d'isnâds distincts (Tad., 97, l. 14 et suiv.; Baiq., 69; Nokh., 33).

recueilli de plusieurs personnages avec des divergences d'isnâd ou de *texte*[1] comme si ces divergences n'existaient pas.

Ces trois genres d'*interpolation* font également l'objet d'une interdiction formelle[2]. — El-Khaṭîb a composé sur l'*interpolation* de ḥadîts un livre qui ne laisse rien à désirer[3].

[1] Les mots «ou de *texte*» ne figurent pas chez I. es-Çalâḥ. Ce troisième genre indiqué par Naw. est considéré par I. es-Çalâḥ comme la troisième variété de l'*interpolation* quant à l'isnâd. Comme exemple, on cite un ḥadîts rapporté d'après Wâcil, El-'Amach et Mançour, tous les trois cités conjointement, d'après 'Amr b. Charḥabîl. Or Mançour et El-'Amach sont seuls à rapporter réellement ce ḥadîts d'après ce personnage. L'adjonction de Wâcil rend le ḥadîts مدرج (Tad., 98, l. 4). — I. Ḥaj. a cru pouvoir distinguer une quatrième variété d'*interpolation* quant à l'isnâd : un professeur, rapportant des traditions, donne un isnâd; au moment où il s'apprête à citer le texte, survient un individu auquel il adresse quelques paroles; les élèves se méprennent sur le caractère de ces paroles, les croient un ḥadîts et plus tard les rapportent comme telles (Nokh., 33, 34). On en trouvera un exemple chez I. Maja : l'ascète Tsâbit b. Mousa entre chez le cadi Charîk b. 'Abd Allah († 177) au moment où celui-ci achève de dicter un isnâd, Charîk le salue par ces mots : «Que Dieu embellisse, le jour, le visage de celui qui prie beaucoup, la nuit». L'ascète croit que ces paroles aimables à son adresse sont un ḥadîts du Prophète, et il les transmet plus tard comme telles (I. MAJA [*Dehli*, 1282], p. 95, comm. marginal).

[2] La plupart des traditionnistes se sont pourtant montrés indulgents pour l'*interpolation* quant au *texte*, résultant de la glose d'un mot rare (Tad., 98, l. 19; Baïq., 70).

[3] Cet ouvrage a pour titre الفصل للوصل المدرج في النقل. I. Ḥaj. l'a remanié et abrégé sous le titre de تقريب المنهج في ترتيب المدرج (Tad., 98, l. 20; Nokh., 34; Ḥ. Kh., II, 388). Soyouṭi a également consacré à l'étude de ce ḥadîts un traité spécial المدرج الى المدرج (Ḥ. Kh., V, 476).

VINGT ET UNIÈME BRANCHE. — Elle est relative au ḥadîts *supposé* (موضوع).

Sous ce nom, on entend le ḥadîts forgé et fabriqué; c'est le pire ḥadîts du genre *faible*. Quel que soit l'objet d'une tradition *supposée*, il est interdit à quiconque la connaît pour telle de la rapporter sans en indiquer nettement le caractère[1]. Ce qui permet de reconnaître la *supposition* d'un ḥadîts, c'est soit l'aveu même du forgeur, soit quelque autre chose équivalente à un aveu, soit l'existence dans la personne du râwi ou dans ses récits de certains traits significatifs concomitants[2]. Il est des ḥadîts *supposés*

[1] L'anathème aurait été jeté par le Prophète lui-même contre les وضّاع, *forgeurs* de ḥadîts : من كذب علىّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار «Celui qui mentira à mon sujet de propos délibéré peut se préparer à occuper sa place en enfer». Cette tradition figure dans les recueils canoniques et dans d'autres ouvrages de traditions (cf. *M. St.*, II, 122). Quant à l'interdiction de transmettre en connaissance de cause des ḥadîts *supposés*, elle a pour fondement (Tad., 98, l. 25; Nokh., 32) le ḥadîts rapporté par Mosl. (*ap.* Naw., I, 84) : من حدث عنى بحديث يرى انه كذب فهو احد الكذابين «Celui qui rapporte de moi une tradition qu'il croit un mensonge est lui-même un menteur». Dans le présent passage, Naw. spécifie que cette interdiction subsiste, *quel que soit l'objet du ḥadîts supposé*. C'est que, si, suivant la plupart des traditionnistes, il est toléré qu'on rapporte des ḥadîts *faibles* lorsqu'ils ne sont pas relatifs à des préceptes juridiques ou dogmatiques الاحكام والعقايد, il est fait exception à cette tolérance en ce qui concerne le ḥadîts *supposé*, le pire du genre *faible*. — Le *forgeur*, sur la tête duquel pèse la menace des châtiments éternels, est en outre sévèrement traité en ce monde : Aboul Hasan en-No'aïmi († 443), convaincu de *supposition* de ḥadîts, est chassé de Baghdad et n'y revient qu'après la mort de ceux qui ont connu son aventure (Ṭabaq., XIII, 70).

[2] Comp. Salisb., 122, 123. — A propos de l'aveu du forgeur (اقرار الواضع), Ibn Daqîq el-'Id a soulevé une objection qui n'est

dont quelque imperfection dans la forme ou dans le fond révèle le caractère.

L'auteur qui s'est occupé de rechercher ces ḥadîts, j'entends par là Aboul Faraj el-Jaouzi, en a réuni un nombre considérable. A dire vrai, il a donné dans

pas sans rapport avec le célèbre sophisme d'Épiménide le Crétois : cet aveu fait reconnaître son auteur pour un menteur, à la parole duquel il convient de ne plus ajouter foi désormais; en conséquence, il se pourrait que l'aveu lui-même fût un mensonge. — Aussi s'accorde-t-on à refuser à cet aveu la force d'engendrer une connaissance apodictique de la *supposition;* il n'engendre qu'une probabilité, suffisante du reste, pour faire résolument écarter le ḥadîts (Tad., 98, l. 29 et suiv.; Nokh., 31, l. 4). — Comme exemple de chose équivalente à un aveu (معنى الاقرار), El-'Irâqi a cité le fait suivant : un râwi rapporte d'après quelque maître un ḥadîts parfaitement inconnu de toute autre voie; interrogé sur l'époque de sa naissance, il donne une date manifestement postérieure au décès du maître dont il prétend tenir le ḥadîts (Tad., 99, l. 4). On pourra considérer comme trait concomitant dans la personne du râwi (قرينة فى الراوى) le fait qu'étant chiite il rapporte un ḥadîts favorable aux prétentions des Alides (Tad., 99, l. 24; cf. *inf.*, p. 139, note 2). Quant au trait concomitant dans le ḥadîts lui-même (قرينة فى المروى), ce peut être l'opposition entre le ḥadîts et le Coran (comp. *M. St.*, II, 48, 139), la *Sonna motawâtira* (cf. *infra*, XXXe branche), l'Ijmâ' (comp. *M. St.*, II, 86). Ce peut être le fait qu'un même râwi rapporte successivement un même ḥadîts de plusieurs maîtres (cf. un curieux exemple *ap.* Mosl., Naw., I, 146, 147) ou un à-propos suspect dans le rapport entre la teneur du ḥadîts et les circonstances où il est cité : I. Ḥaj. cite le cas de Ghiyâts b. Ibrahim qui, trouvant El-Mahdi occupé à une course de pigeons, crut bon pour faire sa cour au prince de citer une tradition qui légitimât ce divertissement (Nokh., 31; Ghiyâts ajouta mensongèrement au ḥadîts لاسبق الا فى نصل او خف او حافر les mots او جناح; cf. *M. St.*, II, 69, 70). Enfin certains auteurs considèrent comme une preuve de la *supposition* d'un ḥadîts l'impossibilité d'en donner une explication raisonnable, soit littérale, soit allégorique, ou *la contradiction du fait rapporté par l'expérience sensible* (Tad., 99, l. 16, 17; Nokh., 31,

son ouvrage beaucoup de hadîts simplement faibles et dont rien ne peut démontrer la *supposition*[1].

Il y a plusieurs catégories de *forgeurs* de hadîts. Les plus dangereux sont les individus réputés ascètes, et dont l'idée en forgeant des hadîts a été de mériter une récompense céleste[2]. La confiance qu'ils inspi-

l. 19). — L'imperfection dans la forme (ركاكة اللفظ) est l'existence dans le récit d'une incorrection indigne du Prophète; elle n'est un signe certain de *supposition* que dans les hadîts rapportés textuellement, non pas dans ceux rapportés *quant au sens* بالمعنى (Tad., 99, l. 14). — L'imperfection dans le fond (ركاكة المعانى), c'est, par exemple, une contradiction dans le récit, ou une forte invraisemblance, comme la promesse d'une belle récompense pour un mérite médiocre, la menace d'un châtiment terrible pour une faute légère (Tad., 99, l. 20; Baïq, 76, l. 2, 3).

[1] L'ouvrage d'Ibn el-Jaouzî († 597) a pour titre الموضوعات الكبرى. L'auteur y a fait preuve d'une critique si sévère, qu'il rejette comme *supposés* non seulement des hadîts *faibles*, mais des *bons* et des *parfaits*, et même une tradition qui figure chez Moslim (Tad., 100, 101). Cet excès de scepticisme a fort scandalisé les auteurs orthodoxes; il y a toute une littérature de réfutation des موضوعات (cf. *M. St.*, II, 272). I. Haj. a démontré la parfaite valeur de certains hadîts du *mosnad* d'Ibn Hanbal, attaqués par Ibn el-Jaouzi, dans son القول المسدد (H. Kh., IV, 586). Soyouṭi, sous le nom de القول الحسن, a composé un supplément à l'ouvrage d'I. Haj. (H. Kh., IV, 584; onze vers figurant à la fin de cet ouvrage sont cités *ap.* Tad., 101, l. 23 et suiv.); il est aussi l'auteur de deux autres ouvrages dirigés contre la critique d'Ibn el-Jaouzi (cf. H. Kh., 263, 264). — Sur les principaux ouvrages de l'abondante littérature des موضوعات, cf. Ahlwardt, II, n[os] 1628 à 1641.

[2] Yaḥya ben Sa'îd el-Qaṭṭan († 192) déplore déjà ces fraudes pieuses dans le hadîts : لم نر اهل الخير فى شىء اكذب منهم فى الحديث. Moslim qui rapporte ce propos cherche, il est vrai, par des explications à en atténuer la rigueur; il semble admettre que les *gens de bien* ne forgent point des hadîts mais sont les véhicules inconscients du mensonge (يجرى على لسانهم; Naw., I, 125; voir, dans le même sens, Tad., 102, l. 8 : لان عندهم حسن ظن وسلامة صدر فيحملون

raient a fait accepter leurs récits *supposés*. — La secte des Karramyya a considéré comme licite la supposition de ḥadîts destinés à exciter le désir du bien et la crainte du mal[2]. Mais cette opinion est contraire au *consensus* des écoles musulmanes qui ont voix à l'Ijmâʿ[3]. — Les Zendiqs ont fabriqué des suites entières de traditions supposées; mais les maîtres

(ما سمعوه على الصدق ولا يهتدون لتمييز الخطا والصواب); mais il paraît bien qu'El-Qaṭṭan impute aux *gens de bien*, non seulement la transmission, mais la forgerie de ḥadîts موضوع (cf. *M. St.*, II, 47, 48; Nœldeke, *Gesch. d. Qor.*, XXII).

[1] في الترغيب والترهيب (Tad., 102, l. 24). — Sur les Karrâmyya, qui tiraient leur nom d'Abou ʿAbd-Allah Mohammed Ibn Karrâm († 256), cf. Chahrastani, *Haarbrücker*, I, 119; Van Vloten, dans *XIe Congrès des Orient.*, III, 114, 115.

[2] وهو خلاف اجماع المسلمين الذين يعتد بهم (Tad., 102, l. 30); voir l'anathème jeté par Ghazâli contre les partisans de la *supposition* de ḥadîts في فضايل الاعمال والتشديد في المعاصي, *ap.* Iḥya, III, 97, l. 28; I, 26, l. 33. Ces sectaires ont cherché à concilier leur opinion avec la malédiction contenue dans le ḥadîts من كذب عليّ معتمدا فليتبوأ الخ (confer *supra*, p. 1[illegible]1); tout d'abord, ils ont donné de ce ḥadîts une version revue et augmentée dans laquelle, entre معتمدا et ليتبوأ, ils intercalent ليُضِلّ به «pour égarer les croyants»; grâce à ces deux mots, les fraudes pieuses resteraient, dans une certaine mesure, en dehors de la malédiction prophétique; les traditionnistes orthodoxes considèrent cette adjonction comme une interpolation intentionnelle. De plus, les sectaires ont assigné à عليّ non pas le sens de «à mon sujet», mais celui de «à mon détriment». «Le Prophète, ont-ils dit, n'a pas ajouté لي; les *suppositions* de ḥadîts profitables à l'islâm restent donc légitimes.» Naw. réfute longuement cette laborieuse argumentation de casuistique (Naw., I, 95, 96; comp. *M. St.*, II, 154, 155). — Il faut constater, d'autre part, que certains polémistes sonnites ont considéré comme licite la *supposition* de ḥadîts commise لنصرة السنّة (cf. Goldziher, *Beit. z. Litteraturgesch. des S. und Sunn. Pol.*, 12, 13).

de la science du ḥadîts ont percé à jour ces mensonges[1]. Dieu en soit loué! — Parfois le *forgeur* donne un isnâd à quelque propos tenu par lui-même ou par un sage[2]. Parfois aussi un râwi sans intention préconçue tombe dans une faute très voisine de la supposition de ḥadîts[3]. Comme exemple de ḥadîts *supposé*, citons celui qu'on rapporte, d'après Obayy ben Ka'b, relatif aux mérites de chaque soura du Coran. Les commentateurs du Livre Saint qui l'ont cité ont commis une erreur[4].

[1] Soyouṭi cite plusieurs Zendiqs mis à mort par El-Mahdi, le grand persécuteur des Zendiqs, qui se vantèrent en marchant au supplice d'avoir *supposé* un nombre considérable de ḥadîts pour corrompre la pureté de l'islâm (Tad., 103).

[2] Le *forgeur* qui allonge la chaîne d'un ḥadîts موقوف ou مقطوع de manière à le rendre مرفوع est désigné sous le nom spécial de رفّاع (I. Kh., *Prolégomènes*, II, 177, l. 3). — Ce sont surtout les propos de la sagesse antéislamique (كلام حق Mosl. *ap.* Naw., I, 141) qu'on attribuait en leur forgeant un isnâd à l'envoyé de Dieu, et aussi des légendes de personnages bibliques (اسرائيليات), des paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament (Tad., 104, l. 14 et suiv.; comp. *M. St.*, II, 159, 160). — Enfin une autre variété de *supposition* très fréquente consiste à remplacer un isnâd *faible* par un isnâd *parfait* (Nokh., 32, l. 2); généralement on hésite à considérer cette pratique comme une *supposition* caractérisée (Term., II, 110, l. 22 et suiv.).

[3] Suivant Soyouṭi (Tad., 104, l. 13 et suiv.), Naw. a ici en vue le cas prévu par I. Ḥaj. à propos du ḥadîts مدرج (cf. *inf.*, p. 120, n. 1).

[4] الحديث في فضل القران سورة سورة; Risch donne une leçon فضل القرّاء (p. 30). Il s'agit d'un ḥadîts fort long où les mérites attachés à la récitation de chaque soura du Livre Saint sont soigneusement énumérés; c'est à lui que Zamakhchari et Baïdhawi ont emprunté les promesses de récompense qu'ils formulent à la fin du commentaire de chaque soura. Dans l'*Itqan* (833 et suiv.), Soyouṭi a longuement raconté comment fut découverte la *supposition* de ce ḥadîts,

VINGT-DEUXIÈME BRANCHE. — Elle est relative au hadîts *interventi* (معلوب).

Un hadîts étant *bien connu* comme provenant de Sâlim, on l'*intervertira* en remplaçant le nom de Sâlim par celui de Nâfi'. Une telle pratique a pour but de rendre le hadîts plus désirable. Les gens de Baghdad, pour mettre El-Bokhari à l'épreuve, lui citèrent cent traditions *interverties*. Mais l'imâm les ayant rétablies dans leur forme correcte, ils durent reconnaître sa science[1].

inspirée par des vues pieuses*: le désir de ramener les fidèles de l'étude du droit selon la méthode hanafite, et de l'histoire, à celle du Coran (cf. *M. St.*, II, 155, 156).

[1] *L'interversion* (قلب) peut être partielle ou totale; partielle, elle consiste, comme dans l'exemple ici donné, à remplacer dans un isnâd un personnage par un autre de la même classe, ayant entendu les mêmes maîtres, transmis aux mêmes individus; totale, elle consiste à remplacer l'isnâd entier d'un hadîts par l'isnâd d'un autre, comme le firent les gens de Baghdad pour Bokh. Dans les deux cas, elle doit être intentionnelle (cf. Tad., 105, 106; Baiq, 60, 61). Elle peut avoir été inspirée par le désir de rendre *rare* غريب par une voie, un hadîts *bien connu* مشهور (cf. *inf.*, XXX[e] br.). A l'époque où fleurit la recherche passionnée du hadîts, les étudiants manifestent un goût excessif pour les hadîts *rares*, véritables curiosités d'écoles; ils recherchent la *rareté*, souvent au détriment de la valeur du hadîts, et les maîtres s'élèvent avec force contre cette tendance pédantesque (cf. Khatîb, *ap. M. St.*, II, 184; Baiq, 60, l. 36; Ihya, III, 279, l. 5). Dans ce cas, l'*interversion* est un acte très répréhensible, tout proche de la *supposition* de hadîts (Tad., 106, l. 17) et désigné sous le nom peu flatteur de سرق الحديث (Tad., 105, l. 29). — L'*interversion* peut encore avoir pour objet de mettre à l'épreuve les connaissances d'un traditionniste : l'histoire des gens de Baghdad et de Bokh. (cf. *Z. D. M. G.*, IV, 516) n'est pas un exemple isolé de cette pratique (cf. Tabaq., X, 69; XV, 36; Maqqari, II, 526). I. Haj. (Nokh., 34) entend l'*interversion* d'une tout autre manière. C'est, d'après lui, une permutation accidentelle, non intentionnelle (comp.

Remarque[1]. — D'un ḥadîts que vous estimez *faible* avec un certain isnâd, dites simplement : « Ce ḥadîts est faible avec cet isnâd ». Mais de cette seule *faiblesse* de l'isnâd, gardez-vous de conclure à celle du texte lui-même[2]. Vous le pourriez cependant lorsqu'un imâm aurait dit que le *texte* n'est rapporté avec aucun isnâd *parfait*, ou aurait déclaré le ḥadîts *faible* avec démonstration de sa *faiblesse*. Pour le cas où l'imâm se serait contenté d'une déclaration de *faiblesse*, sans indication de motifs, il s'élève une controverse que nous exposerons bientôt.

Vous désirez rapporter un ḥadîts, ou *faible*, ou dont la valeur est douteuse, sans en donner l'isnâd. Gardez-vous d'employer quelque formule catégorique telle que : « L'envoyé de Dieu a dit », ou toute autre semblable. Mais dites plutôt : « On a rapporté, il est parvenu, arrivé, venu, a été transmis jusqu'à nous, etc. »[3].

Dict., 1184, l. 14), de deux mots dans l'intérieur d'un ḥadîts, entraînant modification du sens de ce ḥadîts; elle peut se produire dans l'isnâd ou dans le *texte;* telle est, dans l'isnâd, la transformation de Morra b. Ka'b en Ka'b b. Morra (sur ces *interversions*, El-Khaṭîb a composé un ouvrage intitulé : رافع الارتياب في المقلوب من الاسماء والانساب, H. Kh., III, 340); telle sera, dans le *texte*, le changement de لايعلم شماله ما ينفق يمينه en لايعلم يمينه ما ينفق شماله, dans un ḥadîts figurant chez Mosl., الصدقة, *ap.* Naw., IV, 418. Certains modernes ont donné à cette dernière variété d'*interversion* le nom particulier de انقلاب (Dict., 1184, l. 11; Qasṭ., I, 13, l. 32).

[1] Les observations contenues dans cette *remarque* sont relatives, non pas spécialement au مقلوب, mais au ḥadîts *faible* en général.

[2] Car il se peut que le *texte* soit rapporté par une autre voie avec un isnâd d'une entière *perfection*.

[3] Comp. *supra*, p. 492, 493.

Les traditionnistes et d'autres accordent qu'on se montre coulant en ce qui concerne les isnâds : ils tolèrent qu'on rapporte, qu'on mette en pratique les ḥadîts *faibles*, sauf toutefois les ḥadîts *supposés*. Mais il faut faire exception, pour les ḥadîts relatifs aux attributs de Dieu, aux prescriptions légales (autorisations et interdictions) et à tout ce qui en général concerne la dogmatique et le droit canon[1].

Vingt-troisième branche. — Elle a pour objet d'examiner les qualités des râwis qui font admettre leurs récits, et d'autres questions connexes.

Il convient d'exposer ci-après plusieurs propositions :

1° Suivant l'avis de la majorité des imâms traditionnistes et jurisconsultes, on exige d'un râwi, pour accepter ses récits, qu'il soit *probe* (عدل) et *sûr d'information* (ضابط)[2] : [Est *probe*] le musulman pubère, en pleine possession de sa raison, exempt de tout

[1] Les ḥadîts *faibles*, qu'on peut transmettre sans inconvénient grave, ont pour matière des histoires édifiantes (قصص), des anecdotes sur les mérites de telle ou telle pratique (فضائل الاعمال) des exhortations morales (مواعظ) [Tad., 108, l. 19]. C'est là le domaine favori des قصاص tolérés par les critiques (cf. *M. St.*, II, chap. v), le sujet habituel de ces *curiosités* (نوادر) qu'Ibn Ḥanbal lui-même ne dédaignait pas de rapporter, tout en les estimant à leur juste valeur (*Z. D. M. G.*, L, 502).

[2] Le terme ثقة exprime d'une façon concise la réunion de la *probité* (عدالة) et de la *sûreté d'information* (ضبط) chez un individu (Tad., 14, l. 17, 18).

vice emportant l'impiété, et de toute tare diminuant la dignité humaine [1]; — [Est *sûr*] l'individu vigilant,

[1] بان يكون مسلما بالغا سليما من اسباب الفسق وخوارم المروّة. La puberté (بلوغ) et la possession de la raison (عقل) mises à part, ce sont essentiellement les qualités morales du râwi qui sont comprises sous le terme عدالة. C'est au langage juridique que ce terme a été emprunté. Il désigne l'ensemble des qualités qui rendent irréprochables le témoignage des individus, et il est remarquable que la plupart des qualités énumérées par les jurisconsultes dans la définition du témoin عدل se retrouvent ici dans la définition du râwi عدل (cf. Khâlil, 193). L'information en matière de ḥadîts (خبر) est en quelque sorte considérée comme le genre de *témoignage* (شهادة) le plus relevé et le plus important (cf. Sprenger, *Journ. As. Soc. Bengal*, 1856, p. 53). Cette connexion entre le خبر et la شهادة est expressément indiquée par Mosl. Il fonde la nécessité de n'accepter dans l'un et l'autre cas que l'information des عدل sur les mêmes textes du Coran (S. II, v. 282; S. LXV, v. 2 où le mot عدل est employé; voir la شهادة et le خبر mis sur le même plan dans un prétendu ḥadîts, ap. *Bostan el-ʿarifîn* 13 [en marge du *Tanbîh el-ghâfilîn*]). Il remarque d'autre part que si, dans l'ensemble, les règles du خبر et celles de la شهادة concordent, on peut cependant, dans le détail, relever entre elles certaines divergences. Naw., dans son commentaire sur ce passage (Naw., I, 82-84), loue Mosl. d'avoir fait cette remarque, qui montre la profondeur de ses connaissances juridiques, et indique d'une façon détaillée les différences entre le témoignage judiciaire et le témoignage en matière de ḥadîts: «Les règles communes pour l'admission du خبر et de la شهادة, c'est que le *témoin* ou le râwi doivent être musulmans, doués de raison, pubères, probes, en pleine possession de leur dignité humaine; que le fait rapporté ou dont on témoigne doit être exactement fixé au moment où l'on en reçoit transmission (au moment où l'on en est témoin dans la شهادة), et au moment où on le rapporte. Mais le خبر s'éloigne de la شهادة en ce que, chez les râwis, on n'exige ni la qualité d'homme libre (حرّيّة), ni la masculinité (ذكورية), ni la pluralité (عدد); de plus, on ne reconnaît pas en matière de خبر les mêmes motifs légaux de suspicion (تهمة) qu'en matière de شهادة, et aussi on admet fort bien le récit d'un informateur de seconde main (فرع) lorsque existe l'informateur ori-

de mémoire fidèle s'il rapporte de mémoire, ayant parfaitement établi son texte s'il rapporte d'après des

ginel (اصل), ce qui n'est point en matière de شهادة. En conséquence on accepte, pour les ḥadîts, l'information d'un esclave, d'une femme, d'un râwi unique, d'un informateur de seconde main lorsqu'existe l'informateur originel, c'est-à-dire l'*auteur* même dont il tient le ḥadîts. De tous ces personnages, on n'accepte pas le témoignage judiciaire, sauf celui des femmes dans certains cas et lorsque ce témoignage n'est pas isolé. La شهادة, avons-nous dit, peut être rejetée pour cause de suspicion légale : tels le témoignage de l'ennemi d'une des parties, le témoignage tendant à éviter au témoin quelque dommage, ou à procurer quelque avantage à lui, à sa famille. Sur le témoignage judiciaire de l'aveugle, on n'est pas d'accord. Chafe'i et un parti dans la doctrine ne l'admettent pas. Malik et un autre parti l'admettent. Cette controverse n'existe point pour l'information de l'aveugle, en matière de ḥadîts; on est d'accord pour l'admettre. Le motif de ces divergences entre les règles de la شهادة et celles du خبر, c'est que la première, portant sur des faits où l'intérêt particulier est en jeu, doit être soumise à des causes de suspicion légale, tandis que le second par son caractère général y échappe.» Noter cependant qu'en matière d'*approbation* et d'*improbation* [cf. *infra*, 133 et suiv.] il semble admis qu'il existe pour le خبر comme pour la شهادة des motifs de suspicion; on ne doit pas accepter, dit Dsahabi, les appréciations d'I. Mandah et d'A. No'aïm l'un sur l'autre للعداوة المشهورة بينهما, (Ṭabaq., XII, 29; comp. la question : *témoignages entre ulémas ennemis*, ap. KHAL., Perron, V, 225). Naw. conclut que ce qu'il vient d'exposer est l'opinion de l'Ijmâ'; mais il s'est produit sur quelques points des opinions dissidentes. Notamment, certains mo'tazilites exigeraient pour le خبر comme pour la شهادة la pluralité des témoignages (cf. *supra*, nov.-déc., p. 483). — I. Ḥaj. (Nokh., 12) distingue deux éléments constitutifs de la *probité* : la *pureté religieuse* (تقوى), c'est-à-dire l'éloignement des péchés de polythéisme, d'impiété, d'hérésie; la *dignité humaine* (مروّة) [sur le concept de مروّة, cf. *M. St.*, I, 1-40; Tahds., 70]. Parmi les faits qui diminuent la مروّة, les jurisconsultes citent : l'habitude de se livrer au jeu d'échecs, aux courses de pigeons, l'amour immodéré du chant, l'exercice sans nécessité de quelque profession servile, tannage des peaux, tissage des haïks

notes écrites, instruit de ce qui peut modifier le sens d'un ḥadîts s'il rapporte d'après le sens[1].

2° La probité (عدالة) d'un râwi est réputée établie soit par l'affirmation expresse des gens bien informés, soit, par la commune renommée (استفاضة). Aussi bien est-il suffisant qu'un individu soit réputé *probe* parmi les gens de science, et qu'on loue communément en lui cette qualité. — Tel est le cas de Mâlik, des deux Sofyan, d'El-Aouzaʿï, d'El-Chafeʿï, d'Aḥmed et de leurs semblables[2]. Sur ce point, Ibn ʿAbd el-Barr s'est montré plus large encore et a dit : « il est de règle qu'on attribue la probité à tout savant

(cf. KHAL., Perron, v, 195, 196). Jorj. cite encore le fait de manger ou d'uriner dans la rue (Taʿr. 152; comp. Iḥya, II, 13, l. 5). — Quant à l'*impiété* (فسق), il faut l'entendre dans le sens d'habitude du péché dans la vie pratique, non pas dans celui d'attachement à des croyances hétérodoxes (بدعة) [cf. Salisb., 67].

[1] Cf., sur le fait de rapporter d'après un cahier manuscrit, *infra*, XXVIe branche *in princ.*, et sur le fait de rapporter des ḥadîts d'après le sens رواية بالمعنى, *id.* 4°. Jorj donne du ضبط la définition suivante : le fait d'entendre un récit d'une façon exacte, puis d'en comprendre la signification, puis de le retenir par un effort des facultés mentales, et d'en fixer le souvenir en le repassant dans la mémoire jusqu'au moment où on le transmet à autrui (Taʿr., 142). I. Ḥaj. distingue le ضبط صدر, qui répond à la partie de la définition de Naw. « de mémoire fidèle s'il rapporte de mémoire », et le ضبط كتاب, qui répond à la partie de la définition de Naw. « ayant parfaitement établi son texte, s'il rapporte d'après des notes écrites » (Nokh., 12). — Ghazâli fait une distinction analogue sur le حفظ; il parle du حفظ القلب *conservation dans la mémoire* et du حفظ الكتاب *conservation dans un cahier* soigneusement gardé (Iḥya, III, 279, p. 20 et suiv.).

[2] Il faut rappeler que, malgré ce que dit ici Naw. d'après Ibn es-Çalâḥ des deux Sofyan, ils ont passé aux yeux de certains pour des *fraudeurs* (cf. *supra*, nov.-déc., p. 529, note 2).

connu pour son zèle, pour sa science, aussi longtemps que l'on n'aura pas clairement établi l'*improbation* (جرح) à son égard[1]. Mais c'est là une opinion peu satisfaisante.

3° On reconnaît la sûreté d'information d'un râwi au signe suivant : accord habituel dans ses récits entre ce râwi et les autorités sûres, dignes de confiance. De rares divergences avec ces autorités ne nuisent nullement à un râwi ; mais des divergences fréquentes portent atteinte à sa sûreté d'information et empêchent de tirer arguments des ḥadîts qu'il rapporte[2].

4° D'après l'opinion la meilleure et la plus répandue, une *approbation*[3] concernant un râwi, sans énoncé de motifs doit être admise. Mais une *improbation*[4] n'est admise qu'avec un énoncé exprès des

[1] Rapprocher de cette opinion d'Ibn 'Abd el-Barr ce qu'on dit généralement du شرط de Nisaï ; Nisaï aurait tenu pour acceptables tous les ḥadîts provenant de râwis dont on n'aurait pas, d'un commun accord, déclaré les informations rejetables (Comm. de Soyouṭi. Sur Nisaï [le Caire, 1306], I, 2, l. 15 et suiv.).

[2] Comp. Mosl. *ap.* Naw., *a contrario*, I, 77, 78.

[3] Le mot تعديل *approbation* a pour synonyme تزكية *déclaration de pureté* (Nokh., 65), qui est employé dans la langue du droit dans le sens voisin de « déclaration de l'irréprochabilité d'un témoin » (Khalîl, 193, l. 16). Quant à l'exacte compréhension de تعديل, Soyouṭi remarque très justement qu'elle est beaucoup plus étendue qu'on ne l'attendrait de l'étymologie du mot. Pris à la lettre, تعديل signifierait reconnaissance chez un râwi de la qualité de عدل (probe) ; or il est visible que les technologistes du ḥadîts l'emploient dans le sens de reconnaissance chez un râwi de la qualité de ثقة (digne de foi), c'est-à-dire réunissant à العدالة, le ضبط (Tad., 14, l. 15). Il faut ajouter que le mot عدل lui-même est employé souvent dans le sens plus général de ثقة, notamment dans le présent passage.

[4] Le mot جرح *improbation* a toute une série de synonymes, pourvus

motifs[1]. Les ouvrages sur l'*improbation* et l'*approbation* qui ne mentionnent pas les motifs d'*improbation* ne sont cependant pas sans utilité[2]. Ils ont l'avantage d'appeler l'intention sur les râwis qu'ils improuvent. Si un examen minutieux dissipe tous les doutes à leur égard et les montre dignes de confiance, on acceptera leurs récits. C'est le cas de quelques personnages cités aux deux *Çaḥîḥ*[3].

5° D'après l'opinion la meilleure, l'*approbation* et l'*improbation*[4] sont établies par la déclaration d'un

comme lui du sens originel de «blesser» : طعن, نزك, قدح, كَلْمٌ (cf. *M. St.*, II, 143). Le terme تضعيف *infirmation* est aussi fréquemment employé.

[1] La règle est la même en ce qui concerne les témoins judiciaires : la تزكية est admise sans indication de motifs. Le جرح, au contraire, n'est admis qu'avec indication des motifs (Khalîl, Trad. Perron, V, 204).

[2] Cf., sur les ouvrages consacrés au جرح et au تعديل, *infra*, LXI[e] branche.

[3] On trouvera les noms des autorités de Bokh. qui ont été *improuvées* ap. Moqadd. au *Fatḥ el-Bâri*, 381-456. I. Haj. s'efforce de détruire pour chacune d'elles l'*improbation* dont certains auteurs l'ont frappée (cf. indication d'un ouvrage sur l'*improbation* et l'*approbation* des autorités de Bokh., *ap.* Maqqari, I, 506, l. 6). Il faut dire aussi que, si certains critiques ont osé attaquer quelques autorités des deux *Çaḥîḥ*, d'autres orthodoxes plus respectueux considèrent que la valeur d'un râwi est suffisamment établie par le seul fait que Bokh. et Mosl. le citent (Tad., 262, l. 28).

[4] On peut relever entre les règles de l'*approbation* et de l'*improbation*, en matière de خبر et en matière de شهادة, diverses ressemblances; on exige chez les *approbateurs* et les *improbateurs*, en l'une et l'autre matière, les mêmes qualités que chez les témoins ou les râwis; d'après l'opinion la plus généralement admise, on n'exige point pour la تزكية ou le جرح des témoins la pluralité des déclarations, du moins dans l'*enquête secrète;* cette pluralité est tout au plus recommandable (Kharchi, V, 182, l. 23 et suiv.). Enfin, en droit

seul individu; dans une autre opinion, on soutient qu'il faut la déclaration de deux individus, lorsque sur le compte d'un même râwi, il existe à la fois une *improbation* et une *approbation*, il faut donner le pas à l'*improbation*. Toutefois, suivant certains, s'il y a un nombre d'auteurs plus considérable d'auteurs tenant pour l'*approbation*, c'est à elle qu'on doit donner le pas. — Supposons qu'un auteur rapporte un ḥadîts comme il suit : « une autorité digne de confiance m'a raconté » ou avec quelque autre formule analogue, sans donner le nom de cette autorité; d'après l'opinion la meilleure, il n'y a pas là une *approbation* suffisante à l'égard de cette autorité anonyme; cependant l'opinion adverse compte quelques partisans. En tout cas, d'après certains *vérificateurs*, si l'auteur qui rapporte ainsi est un maître de la science, il y a là une approbation qui peut suffire à ceux qui suivent la même doctrine que lui[1].

Dans l'opinion la plus répandue, et la meilleure,

comme en matière de ḥadîts, on donne le pas à l'*improbation* sur l'*approbation*, parce que, tandis que cette dernière se fonde sur des choses apparentes, la première se fonde sur des vices cachés inconnus à l'*approbateur* (Tad., 112, l. 25; Kharchi, V, 183, l. 5; corriger en ce sens Perron, V, 204).

[1] Lorsqu'un maître de la science, un *mojtahid* comme Mâlik ou Chafe'i, cite à ses élèves un ḥadîts comme «provenant d'une autorité sûre» il a simplement en vue de leur indiquer sur quoi il fonde sa doctrine, dans telle ou telle question; cette qualification doit passer aux yeux des élèves pour une *approbation* suffisante du râwi auquel elle s'applique; par contre, cette qualification ne saurait passer pour une *approbation* suffisante aux yeux de partisans d'une autre doctrine, lorsque le ḥadîts serait invoqué sous cette forme comme argument dans une controverse juridique (Tad., 113 l., 17 et suiv.).

le fait qu'un personnage *probe* rapporte d'un râwi dont il donne le nom ne saurait constituer une suffisante *approbation* de ce râwi. La thèse adverse a cependant été soutenue. — Supposons qu'un savant rapporte un ḥadîts et de plus s'y conforme dans sa pratique et dans ses *responsa* (فتيا); on ne saurait interpréter cette conduite comme une reconnaissance décisive de la *perfection* de ce ḥadîts. D'autre part, s'il s'en écarte, il ne faut pas non plus dire qu'il *improuve* et la *perfection* de ce ḥadîts et l'autorité de ses râwis [1].

6° D'après l'avis de la majorité, on n'accepte point les récits d'un râwi dont la *probité* est ignorée, tant dans sa vie au grand jour que dans sa vie secrète. Quant au râwi *caché* (مستور) c'est-à-dire *probe* dans sa vie au grand jour et ignoré dans sa vie secrète, quelques auteurs tirent argument de ses récits qui repoussent ceux du précédent [2]. C'est notamment

[1] D'une part, le savant qui rapporte un ḥadîts et suit, dans la pratique, la règle qui y est exprimée, peut baser cette pratique sur autre chose que l'autorité de ce ḥadîts, sur la *déduction analogique* (قياس), sur l'*Ijmâʿ* (Tad., 115, l. 9 et suiv.). — D'autre part, un savant rapportant un ḥadîts peut s'en écarter, dans la pratique, pour diverses raisons : par exemple, Malik, ayant cité le ḥadîts المتبايعان بالخيار الخ, déclare s'en écarter dans la pratique, *parce que ce ḥadîts ne reçoit pas application à Médine* (Mowaṭṭa, III, 437).

[2] Dans la terminologie adoptée par I. Ḥaj. (Nokh., 37), un râwi peut être *ignoré* (مجهول) de deux façons différentes : 1° مجهول العين « ignoré dans sa personne »; cette sorte de جهالة provient, tantôt de ce que le personage qu'elle atteint est désigné dans l'isnâd où il figure de la façon la plus vague (un homme, une femme, etc.), tantôt de ce qu'il est désigné par quelque surnom, quelque qualificatif qu'on ne lui donne pas habituellement, tantôt enfin de ce qu'il

l'opinion de certains chaféʿites. Le maître a dit : « rapprochons-en l'attitude adoptée dans nombre de recueils de ḥadîts à l'égard de certains râwis appartenant aux siècles passés et dont il était difficile de contrôler la vie secrète ». Enfin quant au râwi ignoré dans sa *personne* même, certains auteurs repoussent ses récits qui acceptent ceux du râwi ignoré dans ss *probité*. Un râwi cesse d'être ignoré dans sa *personne* lorsque deux personnages *probes* l'ont vu de leurs yeux et ont rapporté d'après lui[1]. El-Khaṭîb dit : « chez les traditionnistes, on désigne sous le nom d'*ignoré* celui que ne connaissent pas les savants, et dont les récits ne sont parvenus que par la voie d'un seul râwi. En conséquence, pour qu'un personnage cesse d'être *ignoré* il faut qu'au moins deux râwis

n'est cité que par un seul râwi (cf. *Dict.*, 254, 255). Diverses branches de la science du ḥadîts ont précisément pour objet de fixer l'identité de ces مجهول العين (cf. *infra*, XLVII[e], XLVIII[e], LIX[e] branches); 2° مجهول الحال « ignoré dans son état », synonyme de مجهول العدالة, c'est-à-dire sur le compte duquel il n'y a ni *approbation* ni *improbation* précise (comp. *Dict.*, 254, 255; cette expression appartient également à la langue de l'éthique; cf. Iḥya, I, 55, l. 5). I. Ḥaj. donne au مجهول الحال le nom particulier de مستور *caché*. Mais, dans la terminologie adoptée ici par Naw. à la suite d'Ibn es-Çalâḥ, le qualificatif مستور est réservé à une catégorie spéciale de râwis مجهول العدالة, savoir, à ceux dont la vie au grand jour est bien connue et empreinte de *probité*, mais dont la vie secrète est inconnue المستور هو عدل الظاهر خفى الباطن. Cf., sur le caractère des ḥadîts rapportés par un râwi مستور, *supra*, nov.-déc. 499.

[1] Ibn ʿAbd al-Barr ajoute cependant qu'un personnage dont deux râwis au moins n'auraient pas rapporté, cesse d'être مجهول lorsque, quoique inconnu comme transmetteur de ḥadîts, il est bien connu en dehors de la science pour sa piété, par exemple, sa bravoure ou quelque autre particularité (Tad., 116, l. 4).

bien connus rapportent d'après lui », Ibn ʿAbd El-Barr mentionne des traditionnistes une opinion analogue. — Pour réfuter El-Khaṭîb, le maître argumente comme il suit : « El-Bokhari a accepté des récits provenant de Mirdâs El-Aslami, et Moslim a accepté des récits provenant de Rabiʿa ben Kaʿb El-Aslami [1]. Or, il n'y a à rapporter d'après chacun de ces individus qu'un seul râwi. Ces faits contredisent clairement l'opinion d'El-Khaṭîb et montrent qu'en la matière comme en matière d'*approbation*, l'intervention d'un seul râwi est suffisante. » Personnellement, j'estime que c'est El-Khaṭîb qui a raison; les exemples de Mirdâs et de Rabîʿa ne sauraient rien prouver en l'espèce; car ces personnages sont deux *compagnons* bien connus, et en outre *probes* comme tous les compagnons [2].

Remarque. — Une *approbation* émanant d'une femme ou d'un esclave bien informés doit être acceptée [3]. — Le récit d'un râwi dont la personne et la

[1] Mirdâs ben Malik el-Aslami, dont Bokh. n'a rapporté qu'un ḥadîts, était déjà *compagnon* à l'époque du « serment sous l'arbre ». Rabîʿa ben Kaʿb el-Aslami († 63) faisait partie des « gens du banc ».

[2] Cf., sur la *probité* de tous les compagnons, *inf.*, XXXIXᵉ br., II. Ce qui ressort de cette discussion, c'est que, d'après l'opinion généralement adoptée, on se montre plus difficile pour la disparition de l'*ignorance quant à la personne* (ارتفاع جهالة العين) que pour l'*approbation*. La première exige l'intervention de deux râwis, la seconde est suffisamment établie par la déclaration d'un seul *approbateur* digne de foi.

[3] On admet leur تعديل parce qu'on admet leur خبر (Tad., 117, l. 13). En matière d'information judiciaire, on n'admet le تعديل de la femme que dans les cas où on admet sa شهادة (Khalîl, Trad. Perron, V, 203).

probité sont connues, dont le nom est ignoré, peut fournir argument. — Une tradition rapportée en ces termes : « un tel ou un tel m'ont raconté », lorsque tous les deux sont *probes*, peut fournir argument. Au cas où l'un des deux serait inconnu dans sa *probité*, elle ne peut fournir argument ; de même qu'au cas où la tradition est rapportée en ces termes : « un tel ou quelque autre m'a raconté ».

7° D'après l'avis unanime des docteurs, on ne doit pas tirer argument des ḥadîts rapportés par un individu qui, dans ses opinions hétérodoxes va jusqu'à l'infidélité[1]. Quant aux ḥadîts rapportés par ceux dont l'hétérodoxie n'implique pas l'infidélité, il y a divergence d'opinions[2]. Suivant certains, on n'en peut tirer argument dans aucun cas[3]. Suivant d'autres,

[1] من كفر ببدعته لم يحتج به بالاتفاق. — Sur le sens exact de بدعة, cf. *M. St.*, II, 22-27. — L'*infidélité* (كفر), c'est la négation d'un des éléments fondamentaux de la foi musulmane (إيمان) [cf. Comment. de Jorjani sur *Mawâqif*, Constantinople 1239, p. 597 et suiv. ; *Dict.*, 1251-1252 ; voir l'énumération des différentes sortes d'*infidélité* ap. Hughes, *Dict. of Isl.*, 260]. Le fait que la foi musulmane est exigée comme élément constitutif de la *probité* du râwi établit implicitement le rejet des informations provenant d'un كافر. — Quels sont les hétérodoxes qui, dans leur hétérodoxie, vont jusqu'à l'infidélité ? I. Ḥaj. reconnaît que la question est d'autant plus difficile à trancher que chaque secte ne se prive pas de traiter d'*infidèles* les sectes rivales (Nokh., 39).

[2] Comp. Salisb., 67-68.

[3] Telle aurait été l'opinion de Mâlik (Tad., 119, l. 2 et suiv.) ; et de fait, en matière de témoignage judiciaire, l'école malékite repousse sans distinction les témoins hétérodoxes (Khâlîl, Trad. Perron, V, 194). El-'Adawi, dans sa glose à Khalîl (Kharchi, V, 176), note la différence qui sépare sur ce point les traditionnistes

on le peut si l'individu en question n'est pas de ceux qui croient le mensonge permis pour soutenir leur doctrine ou présenter sous un jour favorable les gens de leur secte, telle est l'opinion qu'on a rapportée d'El-Chafeʿï[1]. D'autres enfin ont dit : si le râwi en question n'a pas fait de propagande pour ses doctrines hétérodoxes, on pourra tirer argument des traditions qu'il rapporte, et on ne le pourra pas s'il a fait de la propagande[2]. Telle est la façon de voir la meil-

des jurisconsultes, et remarque encore que l'hétérodoxe, incapable de servir de témoin, est parfaitement admis à diriger comme imâm la prière des fidèles (cf. Bokh., الاذان, n° 52).

[1] Voici la déclaration de Chafe'ï d'après El-Khaṭîb (*ap.* Ṭad. 119, l. 6) : اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم; sur le sens de هوى, cf. Zahir. 10; sur les *Khaṭṭâbyya*, cf. Chahrastani (*Haarbrücker*), I, 206. — Ce n'a pas été, au reste, l'apanage exclusif des hétérodoxes d'autoriser le mensonge dans l'intérêt de la secte; cert ins orthodoxes ont considéré comme licite la *supposition* de ḥadîts commise لنصرة السنة (cf. GOLDZIHER, *Beit. z. Litteraturgesch. der Š und Sunn. Pol.*, 12, 13).

[2] Comp. Ṭabaq., ١, 29 : قال احمد ما ارى الناس يروون عن احد اثبت من هشام الدستواى ..... وكان يقول بالقدر ولم يكن يدعو اليه. — C'est qu'on craignait, non sans raison, que les hétérodoxes militants (داعية) ne modifiassent de façon tendancieuse le texte des traditions (Ṭad., 119, l. 6; *M. St.*, 31); même des hétérodoxes non militants, on doit, suivant certains auteurs, rejeter les ḥadîts qui semblent favoriser leurs doctrines. Telle aurait été l'opinion d'Ibrahîm ben Yaʿqoub el-Jorjani († 259), maître d'A. Daw. et de Nisaï (Nokh., 39). Telle semble aussi avoir été celle de Mosl.; il se contente d'abord de dire qu'il faut prendre garde aux traditions provenant des اهل البدع (Naw., I, 81, 82); puis il cite comme exemple de l'attitude à tenir à leur égard l'exclusion dont on frappa les ḥadîts de Jâbir el-Jouʿfi († 128); on accepta les récits de ce râwi jusqu'au jour où il manifesta ouvertement ses opinions chiites, et, pour les soutenir, donna de fausses interprétations du Coran, notamment de la Soura XII, v. 80 (cf. Naw. I, 133 et suiv.; *M. St.*, II, 112, 113).

leure et la plus équitable; elle a été adoptée par beaucoup de savants ou même par la plupart. Quant à la première opinion, elle est infirmée par ce fait que les auteurs des deux *Çaḥîḥ* et d'autres maîtres ont fréquemment tiré argument des ḥadîts rapportés par des hétérodoxes non coupables de propagande [1].

8° On acceptera les récits des impies repentis [2], sauf de celui qui s'est rendu coupable de mensonge dans les ḥadîts du Prophète [3]. De celui-là, si belle que soit sa conduite dans la suite, on n'accepte jamais ces récits. Telle a été l'opinion d'Aḥmed ben Ḥanbal, d'El-Ḥomaïdi, maître d'El-Bokhari [4], et d'Es-Çaïrafi le chafeʿite; et voici ce qu'a dit à ce propos ce dernier auteur : « Tous ceux dont nous avons rejeté une information pour cause de mensonge, qu'ils se repentent ou non, demeurent pour nous ensuite inacceptables en leurs récits; nous ne saurions considérer comme fort celui qu'antérieurement nous avons tenu pour faible; il en va autrement ici qu'en

[1] Cf. *M. St.*, II, 142, note 2. — On rencontre très fréquemment dans la littérature du ḥadîts des *approbations* concernant des râwis chiites, morjites, qadarites, etc. Cf., à titre d'exemples, Ṭabaq., IV, 9; V. 42, 66; VI, 2, 62. On admet surtout facilement les récits des hétérodoxes lorsqu'ils ne sont pas *excessifs* غالٍ en leur hétérodoxie (cf. Naw., I, 41; *Beit. z. Litteraturgesch. d. S. u. Sun. Pol.*, 76).

[2] Sur le concept d'*impiété* (فسق), cf. *supra*, p. 131, note. — Sur les éléments constitutifs du *repentir* (توبة), cf. Jorj., sur *Mawâqif*, 589, 590.

[3] Cf., en ce sens, un intéressant exemple relatif à un personnage de la génération des *suivants* ap. Moslim (Naw., I, 147).

[4] Il s'agit ici d'Abou Bakr ʿAbd Allah ben ez-Zobaïr el-Ḥomaïdi, élève de Chafeʿi, mort en 219.

matière de témoignage judiciaire[1]. » Es-Samʿâni a dit aussi : « Un individu a-t-il menti, fût-ce dans un seul ḥadîts, toutes ses informations antérieures doivent être rejetées[2]. » Personnellement j'estime qu'une telle sévérité n'est pas conforme aux principes de notre rite, ni d'autres rites également; et la différence qu'on voudrait instituer sur ce point entre le témoignage en matière de ḥâdîts et le témoignage judiciaire ne me paraît pas fondée[3].

[1] C'est dans son Commentaire à la *Risâla* de Chafeʿî qu'Abou Bakr Mohammed es-Çaïrafi († 330) s'exprime ainsi. Naw. entend cette parole d'Es-Çaïrafi dans un sens très général. Il pense qu'elle vise indifféremment le mensonge dans le ḥadîts ou dans toute autre chose (Naw., I, 94, l. 24 et suiv.). — El-ʿIrâqi estime au contraire qu'elle ne s'applique qu'au mensonge dans les ḥadîts (Tad., 121, l. 23).

[2] Il s'agit ici d'Aboul Mothaffar Mançour es-Samʿâni el-Marwazi († 489), célèbre pour son passage du rite ḥanafite au rite chafeʿite.

[3] Naw. développe la réfutation dans son Comment. à Mosl. : « Je ne vois pas de preuve à l'appui de cette opinion; il se peut que, pour la justifier, on invoque la nécessité d'être sévère pour les mensonges à l'égard du Prophète, et d'en écarter les hommes le plus possible; car, dira-t-on, leurs conséquences sont autrement funestes que celles des autres mensonges et des faux témoignages; ces derniers ne font qu'un mal passager et particulier; les mensonges sur le Prophète, au contraire, peuvent fausser un point de la loi jusqu'au jour du jugement. Mais j'estime que cette opinion demeure erronée et contraire aux principes de la loi; et l'opinion préférable, c'est qu'en l'espèce le repentir a plein effet et fait accepter les informations de ceux qu'il a touchés. Bien entendu, il faut qu'il soit valable et comporte, conformément aux règles admises, l'éloignement du péché, le regret des fautes commises, le ferme propos de n'y plus retomber. A l'appui, on peut invoquer que l'*information* aussi bien que le *témoignage* d'un infidèle deviennent acceptables par sa conversion à l'islam. » (Naw., 94, 95.) — L'acceptation du témoignage du pécheur repenti est fondée, en droit musulman sur

9° Un râwi a rapporté un ḥadîts; puis l'*auteur* dont il prétend le tenir nie l'avoir rapporté. Dans l'opinion généralement préférée, il faut distinguer : si cet *auteur* s'exprime catégoriquement, disant par exemple : « Je n'ai pas rapporté ce ḥadîts » le récit du râwi démenti ne saurait être accepté, mais ce râwi n'est pas pour cela atteint d'*improbation* quant aux autres ḥadîts qu'il rapporte du même *auteur*. Si l'*auteur*, d'une part, a dit simplement : « Je ne connais pas ce ḥadîts » ou « Je ne m'en souviens pas », le récit du râwi n'est pas infirmé. — Dans l'opinion la meilleure, il est permis de mettre en pratique le ḥadîts qu'un individu a oublié après l'avoir rapporté. Tel est l'avis de la majorité des docteurs, sauf de quelques ḥanafites[1]. Le fait que El Chafe'ï et d'autres ont jugé répréhensible de rapporter des ḥadîts d'auteurs encore vivants ne va pas à l'encontre de cette opinion[2].

10° Que faut-il penser de celui qui rapporte des ḥadîts moyennant une rétribution? Aḥmed ben Ḥanbal, Isḥaq et Abou Ḥâṭim déclarent ses informa-

le verset 5 de la soura XXIV et sur divers ḥadîts (cf. Bokh., الشهادات, n° 8, et Qasṭ., IV, 380). Sur les divergences qui séparent à ce sujet les rites orthodoxes, cf. Cha'rani, *Balance* (Trad. Perron, publiée par Luciani, Alger, 1898), 438-439.

[1] C'est ainsi qu'un râwi peut figurer deux fois dans un isnâd; il rapporte un ḥadîts, l'oublie, et l'entend de nouveau rapporté d'après lui-même. On en trouvera un curieux exemple *ap.* A. Daw., III, 226. — El-Khaṭîb avait composé un recueil intitulé : اخبار من حدث ونسى (Tad., 123, l. 29).

[2] قال الشافعى لا تحدث عن حيّ فان الحيّ لا يؤمن عليه النسيان (Tad., 124, l. 11).

tions inacceptables. Elles sont acceptables, au contraire dans l'opinion d'Abou No'aïm el Fahdl, de 'Ali ben 'Abd el-'Azîz et d'autres docteurs. Le maître Abou Isḥaq el-Chirâzi[1] a exprimé l'avis que, lorsque l'enseignement du ḥadîts empêche un individu de gagner la vie de sa famille, il lui est licite de recevoir pour cet enseignement une rétribution[2].

11° On n'accepte pas les récits des individus connus pour leur laisser-aller (تساهل) dans la réception et la transmission des ḥadîts : tels celui qui n'a

[1] Isḥaq ben Rahweïh, l'un des maîtres de Bokhari, mourut en 237. — Abou Ḥâtim Mohammed ben Idrîs er-Razi, célèbre traditionniste, mourut en 277. — Abou No'aïm el-Fadhl ben Dokaïn, autorité des six auteurs canoniques, mourut en 219. — 'Ali ben 'Abd el-'Azîz el-Baghawi, auteur d'un recueil de traditions, vécut au IVe siècle. — Abou Isḥaq Ibrahim el-Chirâzi, *oçouli* et jurisconsulte chafe'ïte, mourut en 476.

[2] Comp. *M. St.*, II, 181. On rapporte que Sofyân et-tsaouri poussait sur ce point si loin les scrupules, qu'il refusait le moindre cadeau offert par les parents de ses élèves en traditions (Iḥya, III, 232, l. 19 et suiv.). La légitimité du salaire acquis en rapportant des traditions est contestée par Nisaï (Ṭabaq., IX, 102). Ibn Ḥibbân professe à cet égard la même opinion qu'Abou Isḥaq el-Chirâzi (Ṭabaq., IX, 99), mais on semble d'accord pour reconnaître la supériorité du râwi qui rapporte « dans l'espoir des récompenses célestes » (احتسابا) sur celui qui rapporte dans l'espoir d'un lucre terrestre (اكتسابا) [Ṭabaq., X, 71]. Même à l'époque où des écoles particulières pour l'enseignement des ḥadîts ont été richement dotées par les princes, cette considération du désintéressement n'est pas reléguée dans le pur domaine de la controverse théorique : au VIIe siècle, Nawawi lui-même ne veut rien toucher du traitement affecté à son poste de professeur à l'*Achrafyya* (*U. d. Leben und d. Schriften d. Sch. El-Nawawi*, p. 15). Cette question de la légitimité du salaire se pose également pour l'enseignement du Coran, et en général de toutes les sciences religieuses (cf. Term., II, 7, l. 5, 6; A. Daw., III, 181; Ghazâli Iḥya, I, 42, 43).

pas souci de ne point dormir pendant le cours[1], et celui qui cite des ḥadîts d'après un texte mal établi[2]; tels encore celui qui est connu pour accepter les insinuations dans son enseignement[3], celui qui est connu comme très négligent dans sa transmission[4], lorsqu'il ne cite pas les ḥadîts d'après un texte correct, celui enfin dont les informations abondent en ḥadîts *anormaux* ou *rejetables*. D'après Ibn el-Mobârak, Aḥmed ben Ḥanbal, El-Ḥomaïdi et d'autres encore, le râwi qui aura donné d'un ḥadîts une version fautive et s'entêtera à ne pas l'abandonner après qu'on lui aura démontré son erreur, verra rejeter tous ses autres récits. C'est là, d'après nous, l'opinion juste au cas où il apparaît que l'entêtement de ce râwi est l'effet de sa mauvaise volonté ou de quelque sentiment analogue[5].

[1] Ghazâli, dans le tableau peu flatteur qu'il trace de l'enseignement du ḥadîts à son époque, mentionne la tendance des professeurs à sommeiller pendant le cours (Iḥyâ, III, 279. — Cf. un ḥadîts où celui qui dort au cours est qualifié d'*ami des diables*, ap. *Bostân el-'Arifîn*, 17). — On poussa plus tard la tolérance jusqu'à admettre qu'un léger assoupissement n'invalidait pas l'*audition*. (Mortadha sur Iḥyâ, VIII, 68.

[2] Cf., sur la façon d'établir correctement un texte de traditions, *infra*, XXVe branche, IV.

[3] او عرف بقبول التلقين فى الحديث. Sous prétexte de rafraîchir les souvenirs du maître, un individu, parfois un élève (Ṭabaq., IV, 44), lui insinue qu'il doit certainement avoir recueilli tel ḥadîts et qu'il peut le rapporter; le maître se laisse persuader et enseigne le ḥadîts en question sans plus ample vérification فيحدث به من غير ان يعلم انه من حديثه (Tad., 125, l. 1, 2).

[4] كثرة السهو; le terme généralement employé est غفلة (cf. Salisb., 69; Nokh., 30).

[5] Certains ont exigé en outre, dans l'espèce, que la valeur de

12° *A notre époque, les râwis négligent l'observance intégrale des conditions que nous venons de citer : comme la seule affaire est de continuer la chaîne de l'isnâd, prérogative du peuple musulman, on ne tient en considération que celles qui concourent à ce but. On se contente que le râwi soit musulman, pubère*[1], *qu'il ne soit entaché ni d'une impiété, ni d'une bassesse de vie patentes. Au point de vue de la sûreté d'information, il suffit que ses hadîts aient été fixés par écrit, de la main de quelque individu non suspect, et qu'il rapporte d'après un exemplaire conforme à celui de son maître. — Le hâfith Abou Bakr El-Baïhaqi a dit à peu près les choses que nous venons de dire*[2].

celui qui montre l'erreur soit bien connue de celui à qui l'erreur est montrée (Tad., 125, l. 11).

[1] Sur ce dernier point il y a même eu des divergences; certains auraient admis que la *puberté* n'est point exigée chez le râwi; le *discernement* seul est nécessaire (Mortadha sur Ihyâ, VIII, 66, l. 17 et suiv.).

[2] Comp. I. es-Çalâh, *ap.* Naw., I, 20 : Depuis longtemps déjà (في عصرنا وكثير من الاعصار قبله), l'isnâd a perdu beaucoup de son importance : la rédaction des grands recueils, et leur diffusion (تدوين الجوامع) a fixé sûrement et définitivement la grosse masse des traditions; on continue à rapporter ces recueils avec un isnâd ininterrompu depuis le Prophète jusqu'à leurs auteurs, et depuis ces auteurs jusqu'aux temps modernes, non pas tant pour assurer l'exacte transmission de leur contenu, que pour continuer la noble pratique de l'isnâd (cf. *infra*, XXIX° branche). Aussi a-t-on beaucoup rabattu des primitives exigences relatives aux râwis (voir les récriminations de Ghazâli à cet égard, Ihyâ, III, 279, 280), surtout notamment en ce qui concerne la *sûreté d'information* (الضبط); on ne demande plus aux râwis modernes que le ضبط كتاب (cf. *supra*, p. 131, note), non plus le ضبط صدر (Tad., 125, l. 18-27).

IMPRIMERIE NATIONALE.

13° Les diverses formules d'*approbation* et d'*improbation* (جرح وتعديل) ont été de la part d'Ibn Abi Ḥâṭim l'objet d'un classement très remarquable[1]. — Parmi les formules d'*approbation*, les plus relevées sont : *digne de confiance* (ثقة), *exact* (متقن), *solide* (ثبت), *autorité probante* (حجة), *probe et de bonne mémoire* (عدل حافظ), *sûr d'information* (ضابط). — Puis viennent en deuxième ligne : *véridique* (صدوق), *dont la véracité est le fait* (محله الصدق), *qui ne présente pas de mal* (لاباس به)[2]. « On donne ces épithètes, a dit Ibn Abi Ḥaṭim, aux râwis dont on écrit les informations pour ensuite les regarder de près, ce qui est la caractéristique du deuxième degré dans l'échelle de la valeur des râwis. » Il en est comme a dit Ibn Abi Ḥaṭim, parce que rien dans ces formules n'indique que ceux qu'elles désignent soient *sûrs d'information* (ضابط); on soumettra leurs récits à l'*examen*, conformément à ce que nous avons dit précédemment. — On attribue à Iaḥya ben Moʿîn la déclaration suivante : lorsque je dis d'un râwi qu'il *ne présente pas de mal* (لاباس به), il faut entendre qu'il est *digne de confiance* (ثقة). Mais cette terminologie

Quant à la pratique de l'isnâd, l'introduction de l'imprimerie en Orient ne semble pas devoir la briser : nous avons sous les yeux une *ijâza* délivrée il y a quinze ans par le chaïkh Aḥmed El Jizâwi à Sil-ḥajj b. Yamina, pour le *Mowaṭṭa*, où le maître énumère complaisamment les autorités qui le relient à Malek avec cette considération : فلما كان اعظم ما تنافس فيه المتنافسون وتسابق اليه ارباب الشان المتسابقون اتصال السند.

[1] Sur le كتاب الجرح والتعديل d'Abou Mohammed ben Abi Ḥâṭim er-Razi († 327), cf. H. Kh., II, 591.

[2] Comp. *M. St.*, II, 142, 144.

personnelle à ce docteur ne saurait être opposée à celle qu'Ibn Abi Ḥâtim a rapporté des gens de l'art. — En troisième ligne vient la formule *maître* (شيخ); on écrit les ḥadîts des individus ainsi qualifiés, puis on les regarde de près. — Enfin en quatrième ligne vient la formule *convenable en ses ḥadîts* (صالح الحديث)[1]; on écrit les ḥadîts des râwis ainsi qualifiés pour les soumettre ensuite à l'*examen*[2].

Les formules d'*improbation* sont aussi de différents ordres : du râwi dont on dit qu'il est *inconsistant en ses ḥadîts* (ليّن الحديث), on écrit les informations pour les soumettre ensuite à l'*examen*[3]. « Les per-

[1] Cf. *supra*, nov.-déc., p. 503, note. — Le diminutif صويلح marque un degré légèrement inférieur (cf. *Z. D. M. G.*, L, p. 503, note).

[2] Naw. comme I. es-Çalâḥ, reproduit ici la division des formules de تعديل en quatre classes, inaugurée par Ibn Abi Ḥâtim (Tad., 125, l. 30). — Mais I. Ḥaj. (Nokh., 55) distingue en sus deux autres variétés de formules auxquelles il assigne la plus haute valeur : la première comprend les élatifs des termes les plus relevés اوثق, اثبت, احفظ, etc. (on peut en rapprocher la très fréquente formule اليه المنتهى في التثبت, Ṭabaq., V, 54, 55; VII, 12, 59; Tahds., 156, l. 11; 626, l. 14); la seconde, les qualifications doubles telles que عدل حافظ, cité ici par Naw.; on dira de même ثقة ضابط, عدل ضابط, ou encore, en répétant deux fois le même terme ثقة ثقة, ثبت ثبت (parfois même en répétant trois fois ثقة ثقة ثقة, par exemple, *ap.* خلاصة تهذيب الكمال, 288, l. 28). — Il convient de mentionner encore la formule مستقيم الحديث et le titre d'honneur امير المومنين في الحديث, donné aux râwis d'une solidité et d'une science exceptionnelle (cf. sur l'origine de cette formule Tad., 171, l. 7, et, à titre d'exemple, Ṭabaq., V, 28, 29, 49; VIII, 19; IX, 3).

[3] Naw. ne cite pas ici plusieurs formules de la même valeur que لين الحديث et fort usitées : سيء الحفظ, ليس بحجة, ليس بعمدة, et surtout تكلم فيه (Tad., 127, l. 1 et suiv.).

sonnages que je qualifie d'*inconsistants*, a dit ed-Daraqoṭni, ne doivent pas être complètement laissés de côté; ils sont atteints de quelque léger défaut qui n'entache point leur *probité* (عدالة). Les râwis désignés comme *manquant de force* (ليس بقوى) sont inférieurs aux précédents. Néanmoins on écrit également leurs ḥadîts. Ceux dont on dit qu'ils sont *faibles dans leurs ḥadîts* (ضعيف الحديث) sont à un degré au-dessous, mais on ne rejette pas encore leurs informations; on les soumet à l'*examen*. Enfin ceux dont on dit qu'ils sont *rejetables, négligeables dans leurs ḥadîts* (متروك ذاهب الحديث) ou *menteurs* (كذاب)[1] doivent être entièrement laissés de côté; on n'écrit plus leurs informations.

Citons encore comme formules d'*approbation* et d'*improbation* usitées : *dont on rapporte* (روى عنه الناس), *moyen* (وسط), *approchant en ses ḥadîts* (متقارب الحديث)[2], *utilisable en cas de besoin* (مضطرّ به), *qui ne peut fournir argument* (لا يحتجّ به), *inconnu* (مجهول)[3], *qui n'est rien* (لاشيء), *qui ne vaut rien* (ليس بذاك), *qui n'a aucune*

[1] Les expressions مردود الحديث, مطروح الحديث, fréquemment employées, ont à peu près la même valeur que متروك الحديث; par contre, منكر الحديث a moins de force (Tad., 127, l. 4 et suiv.). — Comme synonyme de كذاب, il faut citer وضاع et surtout دجال (cf. Mosl., *ap.* Naw., I, 103, l. 5). I. Ḥaj. place au plus haut degré de la hiérarchie du جرح les formules élatives أكذب, etc., ou اليه المنتهى ف الوضع, exacte antithèse de اليه المنتهى ف التثبت (Nokh., 64).

[2] Ces trois formules doivent être mises sur le même rang que شيخ (Tad., 127, l. 12).

[3] Ces trois formules ont la même valeur que ضعيف الحديث (Tad., 127, l. 14).

force (ليس بذاك القوى)[1], *atteint de quelque faiblesse* (فيه ضعف) ou *de quelque faiblesse en son ḥadîts* (فى حديثه ضعف)[2], enfin *je ne connais pas de mal en lui* (ما اعلم به باسا). — La valeur de ces formules s'établira facilement par comparaison avec celles qui précèdent.

[1] لاشى doit être assimilé à مردود الحديث (*ibid.*).

[2] Ce sont comme لين الحديث des formules d'*improbation* légère (Tad., 127, l. 14).

(*La suite au prochain cahier.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 11 JANVIER 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Senart, vice-président; Chavannes, secrétaire; Decourdemanche, R. Duval, Carra de Vaux, Cl. Huart, M. Schwab, Tamamchef, J. Halévy, L. Feer, Bouvat, Guimet, Henry, Mayer-Lambert, Farjenel, Gaudefroy-Demombynes, Vissière, Thureau-Dangin, J.-B. Chabot, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance du 14 décembre dernier est lu et adopté.

M. Schwab demande que l'on ajoute au procès-verbal, au sujet du *Saadia*, que la traduction française est de MM. Joseph et Hartwig Derenbourg.

Est élu membre de la Société :

M. Stumme (Hans), professeur à l'Université de Leipzig, auteur de travaux remarquables sur les dialectes berbères et arabes, présenté par MM. Houdas et Basset.

M. Guimet offre à la Société les cahiers de septembre-octobre de la *Revue de l'histoire des religions*. Ce fascicule est en grande partie consacré au compte rendu du Congrès des religions, qui s'est tenu à Paris au mois de septembre dernier.

M. le Président dépose sur le bureau un ouvrage de Mohammed ben Braham, membre de la Société asiatique,

sur la *Répartition des voyelles dans l'arabe vulgaire*, mémoire lu au XIIe Congrès des Orientalistes tenu à Rome en octobre 1899.

Le Conseil autorise l'échange du *Journal asiatique* (série courante) contre les douze volumes des *Mémoires* (*Zapiski*) *de la Société impériale russe d'archéologie* et volumes suivants.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministre de l'instruction publique annonçant l'ordonnancement de la somme de 500 francs pour la subvention du premier trimestre de l'année.

M. Carra de Vaux fait une communication sur un texte arabe des *Pneumatiques de Philon de Byzance*, qu'il doit publier prochainement.

M. Decourdemanche donne lecture d'une *Notice sur un dictionnaire d'histoire naturelle* en langue persane.

M. Guimet fait ensuite une communication sur le tombeau de Mer Net, personnage attaché à la cour du pharaon Ousertezen I[er], de la XII[e] dynastie d'Égypte. Ce tombeau a été découvert à Antinoé par M. Gayet, et il est exposé avec d'autres objets religieux provenant de la même fouille dans une des salles du Musée Guimet.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 11 janvier 1901.)

Par l'India Office : *Epigraphia Indica*, April 1900. Calcutta; gr. in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, Deel XLII, Afl. 6. Batavia, 1900; in-8°.

— Dr. J. Brandes, *Register op de Proza-Onzetting van de Babad Tanah Jawi* (*Verhandlingen*, Deel LI). Batavia, 1900; in-4°.

Par les éditeurs : *Bolletino*, n° 358-359, novembre 1900; in-8°.

— *Revue critique*, n° 49-50. Paris, 1900; in-8°.

— *Revue de l'Histoire des religions*, mai-octobre. Paris, 1900; in-8°.

— *The American Journal of philology*, July-September 1900. Baltimore; in-8°.

— *Œuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayoûmî*, publication commencée sous la direction de J. Derenbourg, continuée sous la direction de MM. Hartwig Derenbourg et Mayer-Lambert. V° volume : *Version arabe du livre de Job*. Paris, 1900; in-8°, traduction française de MM. J. et H. Derenbourg.

— *Bulletin archéologique*, année 1900. Paris; in-8°.

Par la Société : *The Geographical Journal*, December 1900. London; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, novembre 1900. Paris; in-8°.

— *American Journal of archæology*, April-June 1900. Norwood; in-8°.

— *The American Journal of Semitic languages and literatures (Hebraica)*, October 1900. Chicago; in-8°.

— *Atti della R. Accademia dei Lincei*. Agosto 1900; Roma; gr. in-4°.

Par les auteurs : Dr. H. P. Chajes, *Beitrage zur nordsemitischen Onomatologie*. Wien, 1900; in-8°.

— Dr. P. Brönnle, *The Kitāb al-makṣūr w'al-mamdūd*, by Ibn Wallād. Leiden, 1900; in-8°.

— E. Vernon, Arnold, *Popular Studies*. N° 9 : *The Rig-veda*. London, 1900; in-12.

— Y. al-Adjemî, *Origine des Maronites* (en arabe). Le Caire, 1900; in-8°.

— J. Vinson, *Légendes bouddhistes et djaïnas, traduites du tamoul*. T. I et II. Paris, 1900; in-18.

Par les auteurs : Le même, *Manuel de la langue hindoustani* (*urdu* et *hindî*). Paris, 1899; in-8°.

— L. de Milloué, *Petit guide illustré du Musée Guimet.* Paris, 1899; in-8°.

— M. Raphaël Isarloff, *Histoire de la Géorgie.* Paris, 1900; in-8°.

— A. Barth, *Bulletin des religions de l'Inde*, VIII et IX (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— M. J. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie*, 2e édition. Leide, 1900; in-8°.

— M. P. de Kokowzoff, *Nouvel essai d'interprétation de la seconde inscription araméenne de Nirab* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— M. Schwab, *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898*, II-III. Paris, 1900; in-8°.

— H. Stumme, *Diwan aus Centralarabien, gesammelt, uebersetzt und erläutert von Albert Socin.* N. I et II. Leipzig, 1900; gr. in-4°.

— E. Lamairesse et G. Dujarric, *Vie de Mahomet d'après la tradition.* Paris, 1897-1898; in-8°.

— F. Nau, *Une version syriaque inédite de la vie de Schenoudi.* Paris, 1900; in-8°.

— Le même, *Opuscules maronites.* 2e partie : *Vie de Sévère.* Paris, 1900; in-8°.

— M. S. Rappoport, *Deux hymnes samaritaines* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

— R. Weill, *L'art de la fortification dans la haute antiquité égyptienne.* Paris, 1900; in-8°.

— H. Zotenberg, *Histoire des rois des Perses, par Abou-Manṣour Abd-al-Malik Ibn Ismâ'îl al-Tha'âlabî*, texte arabe publié et traduit. Paris, 1900; gr. in-4°.

— Th. Noeldeke, *Fünf Mo'allaqât.* I et II. Wien, 1899-1900; in-8°.

— E. Drouin, *Le type monétaire sassanide et le monnayage indien.* Paris, 1900; in-8°.

Par les auteurs : M. COURANT, *La situation dans le nord de la Chine*. Paris, 1900; in-8°.

— Le même, *Sommaire et historique des cultes coréens* (extrait). Leide, 1900; in-8°.

— A. FOUCHER, *Étude sur l'iconographie bouddhique*. Paris, 1900; in-8°.

SÉANCE DU VENDREDI 8 FÉVRIER 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. Senart, vice-président; Chavannes, secrétaire; R. Duval, Cl. Huart, J. Vinson, Thureau-Dangin, Bouvat, Feer, Vissière, J. Halévy, de Charencey, Aymonier, Farjenel, Mayer-Lambert, Sylvain Lévi, Palmyr Cordier, M. Schwab, J.-B. Chabot, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance du 11 janvier dernier est lu et la rédaction en est adoptée.

M. LE PRÉSIDENT prononce quelques paroles de regret à l'occasion de la mort de M. Olivier Beauregard, un des anciens membres de la Société, qui est récemment décédé à Paris dans un âge avancé. M. Beauregard s'occupait surtout d'égyptologie.

Est offert à la Société, par M. Madrolle, un ouvrage dont il est l'auteur, intitulé : *Itinéraires dans l'ouest de la Chine*; in-8°, Paris, 1900.

M. DE CHARENCEY fait une communication sur la langue de Tarakaï, un des dialectes de l'île de Sakhalian.

M. J. VINSON fait une lecture sur la philosophie vedanta, d'après une étude laissée inachevée par M. Ariel, ancien membre de la Société asiatique, qui a résidé à Pondichéry de

1844 à 1854, époque de sa mort. M. Ariel a légué à notre Société sa bibliothèque et ses manuscrits; ces derniers, en très grand nombre, ont été remis plus tard (en 1866) à la Bibliothèque nationale. A la suite de cette lecture, quelques observations sont échangées entre M. Vinson et M. Senart, à propos de la philosophie du sud de l'Inde.

M. Chavannes donne des explications sur deux cartes chinoises gravées sur pierre, qui représentent les montagnes *T'aï-Hoa* et *T'aï-Pé*, dans la province du Chàn-Si. Ces cartes sont datées de l'an 1700 et présentent de l'intérêt au point de vue artistique, géographique et archéologique. Les estampages sont dus à M. Leprince Ringuet, ingénieur des mines, qui les a rapportés de Chine.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 février 1901.)

Par l'India Office : *The Journal of the Bombay Branch.* Extra Number, *The origin of Bombay*, by J. Gerson Da Cunha. Bombay, 1900; in-8°.

— *Annual Progress Report of the Archæological Survey Circle, North-Western Provinces and Oudh, for the year ending 31st March 1900.* Calcutta; in-fol.

Par la Société : Publications de la Société des études juives : *Œuvres complètes de Flavius Josèphe,* traduites en français sous la direction de Th. Reinach. Tome I, *Antiquités judaïques,* liv. I-V, traduction de J. Weill. Paris, 1900; in-8°.

— *Mémoires de la Société de linguistique.* T. XI, 6e fascicule. Paris, 1900; in-8°.

— *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* année 1900, bull. de sept.-oct. 1900. Paris; in-8°.

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie*, janv. 1901. Paris; in-8°.

— *Bulletin de l'Institut égyptien*, mai 1899; janv.-mars 1900. Le Caire; in-8°.

— *Journal asiatique*, nov.-déc. 1900. Paris; in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 54 Band, IV Heft. Leipzig, 1900; in-8°.

— *Atti della Accademia dei Lincei*, settembre 1900. Roma; in-8°.

— *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, serie V, vol. IX, fasc. 7°-8°. Roma, 1900; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue archéologique*, nov.-déc. 1900. Paris; in-8°.

— *Man*, a monthly Record of anthropological science. January 1901. London; in-8°.

— *Journal des Savants*, nov. et déc. 1900. Paris; in-4°.

— *Revue biblique*, janv. 1901. Paris; in-8°.

— *Revue critique*, 1-5, 1901. Paris; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, Nov.-Dez. 1900. Frankfurt-am-Mein; in-8°.

— Lady Meux Manuscript n°s 2-5, *The miracles of the Blessed Virgin Mary and the Life of Hanna (sainte Anne) and the magical Prayers of Ĕhĕta-Mikâêl*, the Ethiopic texts edited with English translation by E. A. Wallis Budge, with one hundred and eleven coloured plates. London, 1900, gr. in-4°.

— *Analecta Bollandiana*; tom. XIX, fasc. IV. Bruxelles, 1900; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, déc. 1900 et janv. 1901. Paris; in-8°.

— *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 1901. Paris; in-8°.

— *Revue de l'Orient chrétien*, 5e année, n° 1900. Paris; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janv. 1901. Paris; in-8°.

Par le Ministère de l'instruction publique : Mission de Morgan. Tome II, *Textes élamites-sémitiques;* 1[re] série, accompagnée de 24 planches en héliogravure, par V. Scheil. Paris, 1900; gr. in-4°.

Par les auteurs : Al. Gayet, *Notice relative aux objets recueillis à Antinoé pendant les fouilles exécutées en 1899-1900 et exposés au Musée Guimet du 12 décembre 1900 au 12 janvier 1901*. Paris, 1900; in-8°.

— G. Le Strange, *Baghdad during the Abbaside caliphate, from comtemporary Arabic and Persian sources,* with eight plans. Oxford, 1900; in-8°.

— J. Halévy, *Revue sémitique,* janv. 1901. Paris, in-8°.

— Paul Boell, *L'Inde et le problème indien.* Paris, 1901; in-18.

— Mohammed ben Braham, *Répartition des voyelles dans l'arabe vulgaire.* Paris, 1900; in-8°.

— Le R. P. Basilide Rahidy, *Cours pratique de langue malgache,* 3[e] partie, exercices et vocabulaire malgache-français Paris, 1895; in-8°.

— A. Durand, *Manuel pour l'usage de la langue hova.* Paris, 1899; in-12.

— Ch. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale.* Tome III, 23[e]-28[e] livr. Paris, 1900; in-8°.

— Le même, *Ibid.,* tome IV, sept.-déc. 1900 (extrait). Paris; in-8°.

— J. Rouvier, *Le temple de Vénus à Afka* (extrait). Paris, 1900; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 9 novembre 1900.)

NOTES SUR AL-ḤARIZI.

La vie d'Al-Ḥarizi, de ce poète judéo-arabe d'Espagne qui a vécu au ve siècle de l'hégire, se reflète dans son œuvre principale, ou le *Taḥkemôni*. En étudiant cette œuvre de près, on apprend à mieux connaître l'auteur que par ses biographies. Sans doute, ce n'est pas un écrivain très célèbre, bien que son nom ait été souvent proclamé; mais rappelons qu'à notre époque, si riche en histoires littéraires, ce sont des Français qui, dès le commencement du siècle, ont écrit sur Al-Ḥarizi, et leurs analyses ou traductions ont paru dans le *Journal asiatique*. Après les articles de Silvestre de Sacy[1] et du P. Eugène Boré[2], viennent ceux d'El. Carmoly[3], L. Dukes[4], Léop. Zunz[5], Isid. Kämpf[6], Karl Albrecht[7], Ign. Lederer[8], outre une recension de Jac. Reilmann[9] et un fragment de traduction rythmique par C. Kralt[10]. De plus, Beer Goldberg

[1] *Magasin encyclopédique*, 1808, t. III, p. 350-372; *Journal asiatique*, 1833, t. II, p. 306-349.
[2] *Ibid.*, 1837, t. I, p. 21-43.
[3] *Revue orientale*, 1844, p. 115 et suiv.
[4] *Ehrensäule u. Denksteine* (Wien, 1837), p. 25-40; *Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft d. Judenthums*, VII, 218-266; Ben Chanania, IV, 1861, p. 47, 63, 67, 102.
[5] *On the geographical litterature of the Jews*, à la suite de l'édition de Londres (1841), du «Voyage de Benjamin de Tudèle»; reproduit dans *Gesammte Werke*, t. I, p. 168 et suiv.
[6] *Die ersten Makamen des Tachkemoni* (Berlin, 1845); *Nichandalusische Poesie* (Prague, 1858).
[7] *Die im Tachkemoni vorkommenden Angaben über Charisi's Leben, Studien u. Reisen* (Göttingen, 1890).
[8] Nap es ej Juda Alcharisi Makamaihol, dans *Evkönyv*, I (1895), p. 331.
[9] Karmel, t. VII, p. 323.
[10] *Wissenschaftliche Zeitschrift* (de Geiger), t. IV, p. 130.

a publié la Préface de R. Sabtaï Donolo au *Sefer Taḥkemoni*[1]. De son côté, le signataire de ces lignes a raconté les pérégrinations d'Al-Ḥarizi en Terre-Sainte[2].

C'est amplement dire combien, depuis lors, on croyait connaître à fond la biographie d'Al-Ḥarizi. Cependant elle est encore à compléter et à rectifier, dans certains détails de dates, aujourd'hui mieux compris qu'autrefois, grâce à une nouvelle édition du *Taḥkemoni* que vient de donner M. A. Kaminka, d'après deux manuscrits du British Museum[3]. On sait que Juda b. Salomom al-Ḥarizi, né vers 1165 à Barcelone, ou dans les environs de cette ville, appartenait à une famille riche et considérable, autant que l'on peut s'en rapporter aux notes d'autobiographie disséminées dans ses *Makamas*, ou Séances. Sa famille semble être venue de Séville à Barcelone, lorsque les Juifs furent exilés de cette ville lors de la conquête du sud de l'Espagne par les Almohades, en 1148; puisque, dans son livre *Kitab al-Meḥâdret wal-Modzâkeret*, Moïse ibn Ezra, au siècle précédent, mentionne un Abou Isḥak ibn Al-Ḥarizi. De plus, dans la 3e séance du *Taḥkemôni*[4], on trouve aussi cité un Abraham ben Ḥarizi. Mais on ne sait pas si ces personnages étaient de la même famille que notre Juda. Après la prise de Cordoue, de Lucena et de Séville, les communautés juives furent ruinées, et ses membres se réfugièrent ou en Orient, ou en Égypte, ou en Catalogne, ou au sud de la France. Notre auteur a passé un assez long laps de temps à Marseille, soit pour se livrer au commerce qui de

[1] *Kerem Chemed*, t. VIII, p. 98.

[2] *Archives de l'Orient latin*, t. I (1880), p. 231-244. Cf. STEINSCHNEIDER, *Hebr. Bibliographie*, XXI, 19.

[3] *Tachkemoni, Jehuda Alcharisis Makamen, nebst litterarhistor. Erläuterungen u. einer biogr. Einleitung.* Publication de la Société russe *Achiasaf;* Varsovie, 1899, in-16, LX-538 pages. — Le millésime 1899 est à rectifier en 1900. — Pour cette édition, voir Brody, dans *Hebr. Bibliographie*, 1900, n° 2, et pour l'édition de Paul de Lagarde, voir l'article de Josef Halévy, *Revue critique*, 1883, I, 397.

[4] Éd. A. Kaminka, p. 39 et 41. — Voir *Lettre de S. D. Luzzato au Schaḥan*, II, p. 332, qui signale un homonyme.

tout temps a été très florissant dans ce port de mer, soit plutôt pour s'y livrer aux travaux de traduction, ou d'adaptation et d'imitation. Ce n'était pas un novateur dans l'art d'écrire en hébreu, encore moins le premier des poètes; mais il a été l'initiateur des œuvres d'imagination en langue hébraïque, dont il a inauguré le genre. Il a commencé à se faire connaître par les versions de deux grandes œuvres de Maïmonides écrites en arabe, le *Moré* et le commentaire sur la Mischna, qu'il a traduites à Marseille.

Dans cette ville, il a dû vivre vers 1195, et peut-être même plus tôt. Jusqu'à présent, en prenant pour guide les données de la 46ᵉ séance du *Taḥkemôni*, les historiens avaient supposé qu'Al-Ḥarizi avait commencé ses voyages en 1216, ou qu'un premier déplacement hors d'Espagne aurait eu lieu en 1205. Mais M. Kaminka prouve que toute cette partie du récit est imaginaire, au moins fantaisiste quant à l'époque[1], et, par plusieurs motifs, il démontre que notre rimeur était à Marseille dix ans avant la date précitée. Voici ses preuves, sur lesquelles il revient à deux reprises, presque simultanément[2].

1° Samuel ibn Tibbon traduisit le *Moré* de Maïmoni plusieurs années avant la mort de ce philosophe arabe, survenue en décembre 1204. Or, bien qu'Al-Ḥarizi ait commencé la traduction du même ouvrage après Ibn-Tibbon, il l'a pourtant achevée avant que le premier traducteur eût terminé la traduction de l'Explication des termes étrangers. En effet, de la lettre adressée par Maïmoni à Samuel ibn Tibbon sur ce sujet, où il est question de l'achèvement prochain de la version tibbonide, il résulte que cette lettre a été écrite avant l'achèvement de la version, au mois de tisri 1511 de l'ère des Séleucides (= 1199). Il n'y a pas de doute que, dès lors,

[1] C'est ce qu'a bien compris S. D. Luzzatto, dans son article de l'*Orient*, VII, 491, en visant l'inexactitude chronologique de Ḥarizi.

[2] D'abord dans une longue note de l'introduction à l'édition du T., p. XV-XVII, puis en même temps dans la *Monatschrift für Geschichte d. Judenthums*, 1900, p. 218-220.

Al-Ḥarizi était occupé par son travail de traduction et qu'il avait dû l'avoir au moins commencé, puisqu'Ibn-Tibbon, dans son épilogue, parle avec dépit de cette concurrence. En outre, auparavant déjà, Al-Ḥarizi avait traduit la préface au Commentaire de Maïmoni sur la Mischna, traité *Zeraïm*, travail qui avait déjà absorbé une part de son temps à Marseille.

2° Parmi les personnalités marquantes que l'auteur du *Taḥkemôni*[1] dit avoir vues à Marseille, on trouve - - aux termes des mss. — non R. Jacob, mais R. Nathan « préposé par le Roi », probablement le même que « Nathan Judæus bajulus domini Rogeri », cité dans un document de l'an 1171[2]. En tous cas, ce bailli ne peut avoir été rencontré par notre poète qu'avant 1198; car à partir de cette année, par suite d'une décrétale d'Innocent III, nul prince ne pouvait plus faire administrer ses biens par un juif.

3° R. Jonathan ha-Cohen de Lunel, à l'instigation duquel Al-Ḥarizi traduisit les œuvres de Maïmoni, est mort dès 1205, comme l'indique formellement une chronique digne de confiance intitulée קצור זכר צדיק[3]. Ce rabbin n'est pas encore mentionné parmi ceux qui ont émigré en Terre-Sainte vers 1211, comme l'admettent Carmoly et Grætz[4], en se basant sur le rapport du שבט יהודה par Ibn-Verga. Il faut en conclure qu'ils étaient partis pour la Palestine quelques années auparavant[5]. — C'est par ce même R. Jonathan que Maïmoni a envoyé en France la troisième partie du *Moré*, comme cela semble résulter de la lettre adressée par lui aux savants de Marseille[6]. Al-Ḥarizi était donc en France dès 1195-1198. De là il est sans doute retourné en Espagne, et

[1] XLVI[e] séance; édition Kaminka, p. 351.

[2] Grætz, *Geschichte der Juden*, t. VI (3[e] éd.), p. 334.

[3] Elle a été éditée par Ad. Neubauer, *Anecdota Oxoniensia, Medieval Jewish Chronicles*, I, 94.

[4] Itinéraires en Terre-Sainte, p. 121; *Geschichte, etc.*, t. VI, p. 338 et suiv.

[5] Gross, *Revue d'études juives*, VI, 177; *Gallia judaica*, p. 284.

[6] *Kobez*, édition Leipzig, II, 44.

IMPRIMERIE NATIONALE.

en 1295, après la mort de Josef ibn Schoschan, on le trouve à Tolède. C'est là qu'il a traduit de l'arabe en hébreu les *Séances* de Hariri[1], sous le titre de מחברות איתיאל. Ensuite, il s'est décidé à entreprendre également un voyage en Orient, pour exécuter la même œuvre en hébreu. Sur quoi il s'est rendu sans doute directement en Égypte, où il a passé plusieurs années, conformément à son modèle qu'il invoque dans la préface (p. 10, 12, 13, 18).

C'est ainsi, à l'aide de notes prises en cours de route, ou retenues de mémoire qu'Al-Ḥarizi a conçu et peu à peu rédigé l'œuvre qui lui est propre, le תחכמוני (*Taḥkemôni*). Le titre est emprunté à un mot biblique (II Sam., XXIII, 8), simplement détourné de son sens primitif par notre auteur. On peut traduire ce mot : « le livre relatif à la sagesse », ou « le livre de sagesse », et non : « celui qui rend sage », comme l'avait interprété Dei' Rossi[2]. Dans ces compositions, moins poétiques qu'en prose rimée, notre auteur a voulu montrer jusqu'à quel degré de souplesse la langue hébraïque peut arriver dans des œuvres de ce genre[3].

L'ouvrage est divisé en cinquante sections, où le voyageur met en scène le kénite Ḥeber et Héman Ezraḥi, ce dernier nom n'étant qu'un pseudonyme d'Al-Ḥarizi. Tous deux se mettent à discourir et à traiter, sous forme de dialogue, des sujets les plus variés, de la poésie, de la médecine, des voyages, des familles, des maîtres et des disciples, des villes et citadins, en imaginant parfois des épisodes sérieux et vrais. Les premiers chapitres contiennent divers points intéressants d'érudition : l'un d'eux parle des meilleurs poètes

[1] Voir *Séances* de Hariri, publiées en arabe avec un commentaire choisi par Silvestre de Sacy; 2ᵉ édit. revue sur les mss. et augmentée d'un choix de notes historiques et explicatives en français par J.-T. Reinaud et Jos. Derenbourg. P. 1847, en 4 vol. in-4°.

[2] *Dizionnario storico degli autori ebrei*, *s. v.* C'est à tort que j'ai suivi jadis cette interprétation : j'y renonce par suite de la juste remarque que, dès le 17 mai 1881, M. Hart. Derenbourg a bien voulu m'adresser à propos de mon article sur ce sujet dans les *Archives de l'Orient latin.*

[3] Senior Sachs, מיושב חריזי : *Karmel* (Wilna, 1861), II, 133.

espagnols, qu'il nomme en assez grand nombre et parmi lesquels il y a beaucoup de noms célèbres, tandis que d'autres sont inconnus aux bibliographes. Certains chapitres s'occupent d'histoire littéraire, et bien qu'aucun ne traite spécialement ni de géographie, ni d'onomastique, il y a de nombreuses notes à recueillir sous ce rapport.

En lisant les *Séances* d'Al-Ḥarizi, ou, plus commodément, si l'on se contente de consulter les tables alphabétiques placées à la fin de la nouvelle édition, on trouve bien des détails relatifs à la France du moyen âge. Ainsi, outre les noms provençaux déjà donnés ci-dessus pour rectifier la biographie de l'auteur, celui-ci mentionne (p. 353) un Français à Jérusalem, R. Joseph ben *Ṣarfati;* un autre R. Isaac Halévi (p. 411-412), est dit «de Sarfat» (France); un R. Moïse est *Naci*, chef de communauté, de la ville de Marseille; un autre R. Isaac porte ce nom bien français : «fils de Crispin[1]». De même, on trouve citées soit la France en général (p. 182-186), soit en particulier la Provence (p. 185). A Narbonne (*ibid.*), un R. Lévi ha-Naci se disait issu des rois de Juda[2]; et à Beaucaire Al-Ḥarizi a vu les deux chefs de la communauté, R. Kalonymos et R. Juda b.-Natanel.

On s'est demandé aussi si le nom même de notre écrivain n'est pas une imitation du nom de Hariri, son modèle. En repoussant avec raison cette hypothèse, M. Woguë a observé[3] que les juifs du moyen âge ont donné aux rimes le nom de חרוזים, par imitation d'un terme du Cantique des Cantiques (I, 10), et il a supposé, d'après cela, pouvoir considérer le nom *Al-Ḥarizi* comme une forme *arabisée* de l'hébreu החורז «le rimeur». Ce savant a bien fait de mettre, au bout de son hypothèse, un point d'interrogation.

Moïse Schwab.

[1] Des extraits de son *Livre d'Éthique*, ס' המוסר, ont été donnés par Adelmann dans le גנזי אוקספרד (Londres, 1850).

[2] *Revue d'études juives*, XVI, 33; Gross, *Gallia jud.*, p. 407.

[3] *Univers. Isr.* du 16 novembre 1880, p. 151.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 14 décembre 1900.)

LA SOCIÉTÉ DES BOXEURS EN CHINE AU COMMENCEMENT DU XIX[e] SIÈCLE.

Les récents événements qui se sont passés en Chine ont fait connaître de tous la société secrète des Boxeurs. Cette dénomination n'est que l'abréviation de l'appellation chinoise *I ho k'iuen* 義和拳 «le poing de la concorde publique», mais elle est au fond exacte, puisque les adhérents de cette secte se proposent de s'exercer à la boxe 拳 et à l'escrime du bâton 棒.

Le journal chinois publié par les PP. Jésuites de Zikawei, le *Hoei pao* 滙報 (n[os] 185, 186, 187, 188, des 11, 14, 18 et 21 juin 1900), a remis dernièrement au jour deux documents officiels qui prouvent que cette association existait dès le commencement du XIX[e] siècle.

La 13[e] année *Kia-k'ing*, le 7[e] mois, au jour *ou-yn* (4 septembre 1808), un décret impérial ordonnait aux vice-rois et gouverneurs des provinces de *Kiang-nan*, *Ngan-hoei*, *Ho-nan* et *Chan-tong* de réprimer avec sévérité les sociétés secrètes; ce décret était rendu à la suite d'un rapport adressé au trône par un certain *Tcheou T'ing-chen* 周廷森 qui avait dénoncé le péril. Le territoire où sévissait le mal se trouvait aux points de jonction des provinces de *Ngan-hoei*, *Kiang-sou*, *Ho-nan* et *Chan-tong*; il comprenait la préfecture de *Yng-tcheou* 潁州 et la préfecture secondaire de *Po* 亳 dans le *Ngan-hoei*, la préfecture de *Siu-tcheou* 徐州 dans le *Kiang-sou*, la préfecture de *Koei-té* 歸德 dans le *Ho-nan*, les préfectures de *I-tcheou* 沂州 et de *Yen-tcheou* 兗州 dans le *Chan-tong*; dans tous ces lieux on signalait la présence de gens sans aveu, traîneurs de sabre et fauteurs de troubles, qui avaient organisé des sociétés secrètes appelées : «Société qui se complaît aux sabres» 順刀會, «Fouet de la queue

du tigre» 虎尾鞭, «*Poing de la concorde publique*» 義和拳, «Secte des huit diagrammes» 八卦教. Avec la complicité des agents subalternes de la police, ces hommes se rassemblaient publiquement pour s'adonner au jeu qu'on appelle «ponter sur le *pao*» 押寶 parce qu'il se joue de la manière suivante : on sait qu'une sapèque chinoise porte quatre caractères disposés aux quatre côtés du trou central; deux de ces caractères représentent le nom de la période d'années où elle a été frappée, tandis que les deux autres sont les caractères *t'ong pao* 通寶 «objet précieux circulant = monnaie»; on prend une sapèque et on la couvre de manière que la légende ne puisse plus être aperçue; les joueurs placent leur mise sur l'un ou l'autre des quatre côtés de la pièce; ceux qui ont ponté en face du caractère *pao* ont gagné.

Le second document cité par le journal le *Hoei-pao* est un rapport de *Na Yen-tch'eng* 那彥成, en date du 3e jour du 11e mois de la 20e année *Kia-k'ing* (3 décembre 1815). Ce rapport fut rédigé pour répondre à un décret impérial du 29e jour du 10e mois (29 novembre 1815) qui avait prescrit de faire une enquête sur les agissements de la famille *Wang* 王 dont les membres, établis à *Loan tcheou* 灤州 et à *Lou-long hien* 盧龍縣, au nord-est de la province de *Tche-li*, étaient les promoteurs des sectes du «Thé pur» et du «Grand véhicule» 大乘教淸茶門; on devait arrêter et juger les principaux chefs, exiler leurs disciples et faire des perquisitions sévères pour saisir dans les maisons des coupables tous les livres hérétiques, tels que «le vrai livre du traité précieux des neufs nénuphars et du faîte extrême qui fait se réaliser les désirs» 九蓮如意皇極寶卷眞經, ou «le livre de la clef d'origine, pénétration, avantage et fermeté[1]» 元亨利貞鑰匙經.

Pour se conformer à cet édit, *Na Yen-tch'eng* expose les faits que lui ont révélés les diverses enquêtes qu'il a conduites :

[1] Les quatre qualités fondamentales du Ciel, d'après le *I King*.

Dans la sous-préfecture de *Hoa* 滑, du *Ho-nan*, on a interrogé des membres de la secte du diagramme *tchen* 震卦教 qui ont tous dit qu'ils étaient les «disciples du vénérable *Wang* du palais *tchen* du côté oriental» 東方震宮王老爺門下. Ce vénérable *Wang* est un certain *Wang Tchong* 王中, originaire de la sous-préfecture de *Ho-tsé* 荷澤 dans le *Chan-tong*, qui fut le premier à répandre cette doctrine; ce *Wang Tchong* fut condamné par les tribunaux en 1772.

Dans la localité de *Lin-ts'ing* 林清, on a interrogé des membres de la secte du diagramme *k'an* 坎卦教 qui ont tous dit qu'ils étaient les «disciples du vénérable *K'ong* du palais *k'an* de première hauteur du côté septentrional» 北方元上坎宮孔老爺門下. Ce vénérable *K'ong* est un certain *K'ong Wan-lin* 孔萬林, originaire de la sous-préfecture de *Ning-yang* 甯陽 dans le *Chan-tong*, qui fut le premier à répandre cette doctrine; ce *K'ong Wan-lin* fut condamné en même temps que *Wang Tchong* dont il a été parlé plus haut.

Quant aux sectes appelées «du Grand véhicule» 大乘教, «du cinabre d'or et des huit diagrammes» 金丹八卦教, «*de la concorde publique*» 義和門, «de la réalisation des désirs» 如意門, ceux qui y adhèrent disent tous qu'ils sont les «disciples du vénérable *Kao*, l'homme véritable de la première salle du palais *li* du côté méridional» 南方離宮頭殿眞人郜老爺門人. Ce vénérable *Kao* est un certain *Kao Cheng-wen* 郜生文, originaire de *Chang-k'ieou* 商邱, dans le *Ho-nan*, qui fut le premier à répandre cette doctrine; il fut condamné par les tribunaux en 1771.

La secte du «Thé pur» 清茶門教 avait pour apôtre *Wang Tcheng-ki* 王正紀, dans la sous-préfecture de *Hoa* 滑, du *Ho-nan*; il se rattache à la famille *Wang* 王 qui est établie à *Che-fo-k'eou* 石佛口 dans la préfecture secondaire de *Loan* 灤, et qui est visée dans le décret impérial du 29 novembre 1815.

Quant à la secte du «Grand véhicule» 大乘教, c'est un nom nouveau que, en 1811, des gens de la sous-préfecture

de *Kia-lou* 鉅鹿, dans le *Tche-li*, donnèrent à ceux qui professaient les doctrines des sectes « de la bonne parole » 好話教 et « du diagramme *li* » 離卦教.

Après ces premières définitions, le rapporteur énumère la série des procès qui ont été intentés à ces sectaires, et les peines qui ont été infligées aux principaux meneurs. Il rappelle ensuite une série d'affaires judiciaires dans lesquelles apparaissent des adeptes de la secte « du diagramme *li* » 離卦教, — de la secte « du diagramme *li* d'un bâton d'encens » 一炷香離卦教, — « de la secte de Bouddha » 佛門教, — « *de la secte de la concorde publique* » 義和門, — « de la secte du *yang* blanc » 白陽教, — « de la secte qui fait se réaliser les désirs » 如意教, — « *de la boxe et de l'escrime de la secte de la concorde publique* » 義和門拳棒; quoique toutes ces sectes aient des noms différents, dit *Na Yen-tch'eng*, elles sont en réalité toutes issues de la secte du diagramme *li* 離卦教.

Le reste du rapport est consacré à exposer l'enquête qui a été faite, comme l'avait prescrit l'empereur, sur la famille *Wang* de la préfecture secondaire de *Loan*, dans le *Tche-li*, et les mesures rigoureuses qui ont été prises pour la mettre dorénavant hors d'état de nuire.

Ces documents ne nous apprennent pas, dans leur sécheresse administrative, tout ce que nous voudrions savoir sur l'organisation intérieure de ces associations, sur le but réel qu'elles poursuivaient, sur leurs croyances que les titres énigmatiques de leurs livres n'éclairent guère. Cependant les renseignements que nous en pouvons tirer ne sont pas sans importance. Il est évident en effet que la société des Boxeurs, qui a tant fait parler d'elle dans ces derniers temps, se rattache directement à celle de la « Concorde publique » dont il est question dans ces textes; l'identité du nom le prouve et aussi l'identité du lieu d'origine; c'est de *Chang-k'ieou hien* 商邱, qui fait partie de la ville préfectorale de *Koei-té* dans le *Ho-nan*, qu'était originaire ce *Kao Cheng-wen* qui, en 1771, fut le promoteur de cette association; c'est à *Kou-tch'eng*

hien 故城, près de *Ho-kien fou*, et à *Ts'ing hien* 青, près de *T'ien-tsin*, que *Na Yen-tch'eng* arrêta vers 1815 des adeptes de la Concorde publique; c'est dans ces mêmes régions que sont apparus les Boxeurs en 1900. Cette secte n'était considérée en 1815 que comme une ramification de de la puissante société du diagramme *li* et ne se distinguait pas spécifiquement de ses congénères. Comme les autres groupes mentionnés par les documents que nous venons d'analyser, elle était, aux yeux du gouvernement chinois, une réunion de malfaiteurs et de joueurs dont il importait de se débarrasser par des moyens énergiques. Les Boxeurs de 1900 ne sont donc pas, comme le prétend sir Robert Hart dans un article de la *Fortnightly Review* (nov. 1900), une ligue de patriotes qui, dans un sentiment de généreuse indignation, se sont soudainement assemblés pour courir sus à l'étranger; ce sont bien plutôt des bandes de gens suspects, connus comme tels depuis longtemps, que le prince *Toan* et ses partisans ont embrigadés pour les jeter contre des missionnaires et des diplomates sans défense, avec l'intention de les désavouer en cas d'échec. Il n'était pas inutile de préciser ce point.

Éd. CHAVANNES.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 11 janvier 1901.)

NOTE

SUR UN DICTIONNAIRE PERSAN D'HISTOIRE NATURELLE.

(Voir ci-dessus, p. 151.)

Parmi les manuscrits persans en la possession de l'auteur de la présente note, il en est un, consacré à la médecine, lequel semble présenter un certain intérêt au point de vue lexicographique.

L'auteur, Hekim Ali Guilâni حكم على كيلاى a mis en persan des éléments divers et a terminé, l'an 1080 de l'Hégire, l'œuvre qu'il intitula : شارح قانون بسطى در ادويه [1] le « *Commentateur de la Règle étendue de la médecine* ».

Cet ouvrage comprend 794 pages grand in-4° de 20 lignes en moyenne à la page ; il se divise en cinq parties :

1° Explication des causes des variations dans les expressions médicales, p. 3 à 7 ;

2° Sur la définition du sens des expressions médicales, p. 7 à 16.

3° Dictionnaire des noms communs d'histoire naturelle, p. 16 à 553 ;

4° Sur les systèmes de thérapeutique, p. 553 à 565 ;

5° Sur les poids pharmaceutiques, 565 à 569.

Ensuite est une copie d'un formulaire médical bien connu, intitulé : تحفة المؤمنين *Le Présent aux Croyants*. Avec différentes annexes, il s'étend jusqu'à la fin du volume, p. 794.

Seul, ou à bien peu près, le dictionnaire, alphabétiquement établi, paraît mériter attention, en raison du grand nombre de termes d'histoire naturelle qu'il se trouve réunir.

Un recensement approximatif permet de les évaluer comme suit, par langue ou dialecte : turc, cent soixante mots ; hindi, un millier, syriaque, une cinquantaine ; hébreu, une douzaine ; persan, environ quinze cents mots ; dialecte de Guilân, dix mots environ, du Deïlem, une vingtaine ; puis une cinquantaine de mots de Chiraz, Ispahân, Khorassân, etc. ; près de deux mille mots arabes, avec des expressions tirées des dialectes berber, de l'Yémen, du Hédjaz, du Maghreb, d'Espagne, d'Égypte, nabatéen, etc. ; citons enfin environ deux mille mots grecs écrits en caractères arabes.

En tout, le dictionnaire explique de six à sept mille mots d'histoire naturelle ; à notre avis, il constitue ainsi, dans sa spécialité, une compilation lexicographique intéressante.

J.-A. DECOURDEMANCHE.

[1] La leçon شارح existe dans les trois manuscrits.

THÉODORE BAR-KHOUNI ET LE *LIVRE DES SCHOLIES*.

M. H. Pognon, consul de France à Alep, a fourni l'an dernier une importante contribution aux études syriaques en publiant[1] de notables extraits d'un ouvrage jusqu'alors à peu près complètement inédit[2] : le *Livre des Scholies*, ܟܬܒܐ ܕܐܣܟܘܠܝܘܢ. L'auteur de cet ouvrage est un certain Théodore Bar-Khouni, écrivain nestorien, né dans le pays de Kaškar (Al-Wasiṭ), qui vivait à la fin du VIIIᵉ ou au commencement du IXᵉ siècle. M. Pognon pense (et il a, je crois, raison) qu'Assémani[3] a eu tort d'identifier cet auteur avec Théodore, évêque de Lašoum, neveu du patriarche Iwannis, qui fût placé à la tête de l'Église nestorienne vers 893. Du moins, cette identification n'est-elle basée sur aucun document. Nous ne savons d'ailleurs rien de plus sur cet écrivain, si ce n'est, comme nous l'apprend 'Ebedjésus de Nisibe dans son *Catalogue*, qu'il avait composé, outre le *Livre des Scholies*, une *Histoire ecclésiastique* et quelques écrits ascétiques[4].

Les *Scholies* forment un Commentaire détaillé de l'Ancien et du Nouveau Testament; en appendice viennent diverses questions de théologie dogmatique, des demandes et des réponses, et enfin le livre des *Hérésies*. L'ouvrage existe dans plusieurs manuscrits, en Orient, et dans une copie moderne acquise récemment par la Bibliothèque de Berlin[5].

Le *Livre des Scholies* était partagé en onze traités ou cha-

[1] *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, par H. Pognon; Paris, Welter, 1899. Appendice II : *Extraits du Livre des Scholies de Théodore Bar-Khouni* (p. 105-232).

[2] Quelques extraits sont imprimés dans la Chrestomathie intitulée : ܟܬܒܘܢܐ ܕܦܪ̈ܬܘܬܐ, p. 129 et 210 (Ourmia, 1898).

[3] *Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 198, n. 3.

[4] *Ibid.* — Voici les paroles de 'Ebedjésus : ܬܐܘܕܘܪܘܣ ܒܪ ܟܘܢܝ: ܟܬܒ ܟܬܒܐ ܕܐܣܟܘܠܝܘܢ: ܘܐܝܬ ܠܗ ܥܠܡܣܛܝܩܝܬܐ: ܘܡܠܠܦܘܬܐ ܘܡܥܢ̈ܝܢܐ.:.

[5] Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften*, p. XIV.

pitres. Au début du onzième traité, Théodore s'exprime ainsi : « Dans les dix livres qui précèdent celui-ci, nous avons formé la statue de cet ouvrage, et nous avons ajouté successivement toutes les parties de son corps : les unes que nous avons empruntées aux Pères, les autres venant de notre pécheresse personne. Maintenant il m'a paru bon, comme complément, d'ajouter ce onzième livre dans lequel est résumé l'ensemble de toutes les hérésies qui ont paru à différentes époques. Ce n'est pas qu'elles fassent partie du corps même de l'ouvrage, mais cependant elles s'y rattachent en quelque manière. Ces sectes ont été énumérées par beaucoup de docteurs et réfutées par eux : aussi je ne prétends pas les exposer ni les réfuter, puisqu'elles ont été mises à nu par plusieurs, en maints endroits[1]... Mais il m'a paru bon d'indiquer ici leur époque et le nom de ceux qui leur ont donné naissance... »; puis l'auteur explique que toutes les hérésies se partagent en deux classes : celles qui ne reconnaissent pas l'existence de Dieu, et celles qui la reconnaissent mais n'ont pas des opinions orthodoxes au sujet de Dieu. Il consacre ensuite 97 articles à 94 différentes sectes, et nous donne pour plusieurs d'entre elles des renseignements fort curieux, notamment sur les Manichéens, sur les Kantéens, sur les Mandéens, sur Jean d'Apamée et sur quelques autres personnages peu connus.

M. Pognon n'a publié qu'un choix de textes : il a éliminé ceux qui ne lui semblaient pas présenter d'intérêt[2]. On le regrettera. Le texte complet aurait pu servir à mieux définir la question si complexe des sources de cet ouvrage. Il est clair, par la multitude des expressions empruntées au lexique hellénique, que l'ouvrage a eu pour première base un traité composé en grec. Mais comme l'a fort bien remarqué l'édi-

[1] Cette dernière phrase a été mal comprise et mal rendue par l'éditeur.

[2] Le chapitre sur *Homère, Hésiode et Orphée* a été publié depuis par M. Nöldeke dans la *Z. D. M. G.*, t. LIII, p. 501. L'étude qu'il y a ajoutée montre bien le parti qu'on aurait pu tirer des passages, même sans intérêt en apparence, pour éclaircir la question des sources de Théodore.

teur, Théodore ignorait cette langue et travaillait certainement sur des documents syriaques. Il serait bien difficile actuellement de dire quels étaient ces documents; il n'est même pas facile d'établir les rapports exacts qui existent entre le traité de notre auteur, ou celui qui lui a servi de base, et le célèbre traité des *Hérésies* de S. Épiphane[1]. Au reste, les nombreux écrits de ce genre forment tout un groupe à part dans la littérature chrétienne, et ce serait une étude bien intéressante que d'en rechercher les origines, d'en établir la filiation et de montrer les transformations qu'ils ont pu subir en passant du grec en syriaque[2]. Mais c'est un problème trop compliqué, que nous ne pouvons aborder ici.

Nous voulons seulement indiquer certaines améliorations à introduire dans l'édition du texte, et surtout dans la traduction des passages de Théodore Bar-Khouni publiés par M. Pognon.

Un passage à signaler tout d'abord à l'attention des érudits, dans l'espoir que quelqu'un de plus sagace que nous découvre le nœud de la difficulté, est celui qui termine le chapitre *Sur les Audiens* (p. 133, 196). Théodore dit que 'Audai[3] énumère dans son *Apocalypse de Jean* les noms des différents[4] créateurs des parties du corps, en ces termes :

ܐܡ݂ܪ ܠܒܢ̈ܝ ܕܢܒܝܒܘܬܝ، ܒܒܢܝܬ ܒܣܪܐ
ܘܒܢܝܬܐ ܒܒܢܝܬ ܡܫܟܐ. ܘܐܠܗܘܬܗܘܢ ܠܒܢ̈ܝ

[1] *Patrologie grecque*, t. XLI-XLII.

[2] Tout récemment encore, M. O. Braun a publié la traduction d'un nouveau texte syriaque appartenant à cette littérature. Il est attribué à Marouta de Maipherkat. (Dans l'ouvrage *De sancta Nicæna synodo*. Kirchengesch. Studien, B. IV, Heft 3. Munster, 1898. La partie des *Hérésies* a été reproduite par Harnack, *Texte und Untersuchungen*, t. XIX, 1.)

[3] La traduction grecque Αὐδαῖος, du nom de ܥܘܕܝ, semble demander la vocalisation *'Audai* plutôt que *'Audi*.

[4] Au lieu de : ܠܒܢܘ̈ܝܐ ܩܕܝ̈ܫܐ «les *saints* créateurs» (p. 195, *l. ult.*), le contexte exige manifestement qu'on corrige : ܠܒܢܘ̈ܝܐ ܦܪܝ̈ܫܐ «les *différents* créateurs».

ܓܪ̈ܡܐ. ܘܡܠܟܘܬܝ ܥܒܕܬ ܠܕܡܐ. ܐܕܘܢܝ
ܥܒܕ ܠܓܝ̈ܕܐ. ܘܩܢܐܬܐ ܥܒܕܬ ܒܣܪܐ.
ܘܡܚܫܒܬܐ ܥܒܕܬ ܡܘܚܐ. ܘܗܕܐ ܡܢ ܟܠܕ̈ܝܐ
ܢܣܒܗ̇ ܀

Ce que M. Pognon traduit littéralement :

Ma sagesse a fait la chair, l'œuf a fait la peau, Elohim a fait les os, ma royauté a fait le sang, Adonaï a fait les nerfs, le zèle a fait la chair, et la pensée a fait la moelle[1]. — Il a emprunté cela aux Chaldéens.

Le passage est manifestement altéré; sans parler de son obscurité, cela ressort de la répétition du mot ܒܣܪܐ « chair », qui doit être corrigé en l'un des deux passages en ܣܥܪܐ « le poil *ou* la chevelure », et par le mélange de noms propres et de noms abstraits. Or ce même passage se trouve attribué à Bardesanes, dans la *Chronique de Michel le Syrien* (texte, p. 111; trad., t. I, p. 284). Bardesanes disait que les *dominateurs* (ܫܠܝ̈ܛܐ = les planètes) ont créé l'homme : que les supérieurs lui ont donné l'âme, et les inférieurs les membres du corps :

ܝܗܒ ܫܡܫܐ ܡܘܚܐ. ܘܒܝܠ ܓܪ̈ܡܐ.... ܓܝ̈ܕܐ. ܘܐܪܝܣ ܕܡܐ. ܘܒܠܬܝ
ܒܣܪܐ......... ܣܥܪܐ[2]

C'est-à-dire :

Šamša (*le Soleil*) lui donna le cerveau; Bîl (*Jupiter*) : les os;..... [*Mercure* ou *Saturne*] : les nerfs; Arès (*Mars*) : le sang; Bilati (*Vénus*) : la chair; Sabra (*la Lune*) : la peau;... [*Mercure* ou *Saturne*] : la chevelure.

Il manque trois mots dans le texte de Michel : deux noms de planète, et le nom d'une des parties du corps, *la peau*, d'après Théodore. Si nous établissons le parallélisme des deux textes, nous obtenons ceci :

[1] Je traduirais de préférence : *le cerveau.*
[2] Le ms. porte ܣܗܪܐ, à corriger en ܣܥܪܐ.

PARTIES DU CORPS.		AUTEUR SELON MICHEL.		SELON THÉODORE.
ܡܘܚܐ (cerveau).	1	ܫܡܫܐ (Soleil).	7	ܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܓܪ̈ܡܐ (os).	2	ܒܠ (Jupiter).	3	ܐܠܘܗܝܬ
ܓܝ̈ܕܐ (nerfs).	3	....	5	ܐܪ̈ܘܚ
ܕܡܐ (sang).	4	ܐܪܝܣ (Mars).	4	ܒܠܘܬܝ
ܒܣܪܐ (chair).	5	ܒܠܬܝ (Vénus).	1 (?)	ܢܚܡܫܘܬܝ
ܡܫܟܐ (peau).	6	ܣܝܢ (Lune).	2	ܒܢܬܝ
ܣܥܪܐ (chevelure).	7	.......[1]	6 (?)	ܡܐܢܬܐ

Comment le texte très clair qui a servi de base à la *Chronique* s'est-il transformé dans l'incompréhensible verbiage de Théodore ? C'est ce que je ne saurais expliquer.

Ce chapitre sur 'Audai est un de ceux qui ont le plus résisté aux efforts du traducteur :

P. 132, l. 21 : ܦܘܣܩܢܐ ܕܟܘܠܐ n'est pas « un décret *qui devait être exécuté par tous* », mais « un décret *porté par toute l'assemblée* ».

L. 22-28. Au lieu de : « Il avait été atteint de la maladie de la vanité, *qui est une maladie spéciale,* et se croyait plus juste que le *commun* des hommes », traduire : « Il était tombé dans la passion de la vanité *du pharisien* (ܗܘ ܦܪܝܫܐ), et se croyait plus juste que *le reste* des hommes ». Cf. Luc, xviii, 11. On voit que le pronom ܗܘ remplace simplement l'article grec. — C'est pour cela que, plus bas (p. 133, l. 21), il ne faut

[1] Les deux noms qui manquent dans Michel sont évidemment ܐܪܡܝܣ et ܩܪܘܢܘܣ. Mais leur place respective n'est pas facile à déterminer. L'ordre d'énumération des planètes, familier aux lexicographes syriens, est le suivant : ܫܡܫܐ. ܣܗܪܐ. ܐܪܝܣ. ܐܪܡܝܣ. ܒܠ ܗܘ ܙܘܣ. ܒܠܬܝ ܗܘ ܐܦܪܘܕܝܛܐ. ܟܐܘܢ ܕܗܘ ܟܐܘܢ ܘܩܪܘܢܘܣ ܀ Cf. *Thesaur. syr.*, col. 1660.

pas traduire ܕܗܘ ܐܕܡ « de cet Adam », mais simplement « d'Adam » (τοῦ Ἀδάμ).

P. 132, l. 28 : ܫܡ̈ܗܐ ܓܕ̈ܫܝܐ « des mots accidentels (?) », restituer : ܪ̈ܓܫܝܐ « des expressions matérielles », littéralement : « sensibles ».

Parmi les passages qui demandent à être corrigés, nous signalerons encore les suivants :

P. 111, l. 6. ܡܓܘ̈ܫܐ ܬܪ̈ܩܝܐ, traduire : « des mages *thraces* », et non pas *turcs*. Cf. Cureton, *Spicilegium* (p. 25, l. 15, et la note de la traduction, p. 91) : « Orphée, le mage thrace ».

P. 113 (trad., p. 165). Le passage sur Simon le Magicien est tiré non pas directement « d'une assez mauvaise traduction de la première apologie de Justin » (p. 165, n. 2), mais d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, 13, 14; trad. syr., éd. Bedjan, p. 106 et suiv.).

P. 113, l. 24 : ܒܒܘܨܪ ܕܦܘܢܝܩܐ ne peut se traduire « Bostra en Phénicie »; Bostra n'est pas en Phénicie. Il faut restituer : ܒܨܘܪ ܕܦܘܢܝܩܐ « à Tyr de Phénicie ».

P. 114 (trad., p. 166, n. 1) : « Théodore paraît avoir emprunté ce qu'il dit de l'Égyptien, à une traduction syriaque de l'*Histoire de la guerre juive contre les Romains*, de Flavius Joseph, liv. II, chap. XIII ». — Je ne crois plus à l'existence d'une traduction complète de cet ouvrage. Tous les passages rencontrés jusqu'à présent se trouvent cités dans l'*Hist. eccl.* d'Eusèbe (pour le passage en question, II, XXI). Les mots qui n'ont pas de sens pour M. Pognon (p. 166, n. 3) doivent se traduire : « S'étant emparé de la garnison des Romains, il usa de tyrannie envers le peuple, ainsi que les soldats qui l'accompagnaient. »

Pour l'hérésie de Ménandre (p. 114), cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, XXVI; pour celle de Cérinthe (p. 147), cf. *Hist. eccl.*, III, XXVIII, etc. Il y aurait, je crois, beaucoup à tirer

de la comparaison de certains chapitres de Théodore avec les passages de la version syriaque d'Eusèbe consacrés aux mêmes hérésies. Ce dernier paraît avoir été une des principales sources de Bar-Khouni, ou du moins du traité que celui-ci avait sous les yeux.

P. 121 : *Sur les alogistes*, au lieu de : « Ils renient celui qui nous a appris que le Verbe a été engendré sans commencement du Père qui est Dieu », traduire : « Et ils nient que celui que nous apprenons de cet (Évangile) être né, sans commencement, du Père, soit Dieu. »

P. 124. *Secte des Valésiens.* « Ils châtrent tous les étrangers qui vont chez eux, et pour ce motif *il y avait beaucoup de gens croyant en eux* » (ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܡܗܝܡܢܐ ܣܓܝܐܐ). Traduire : « *Il y avait parmi eux beaucoup d'eunuques* », et supprimer la note (p. 180, n. 2) dans laquelle l'éditeur explique que le texte d'Épiphane a été mal compris par le traducteur syriaque.

P. 125. *A propos des Manichéens.* « Les livres de Pythagore et de *Proclus* », restituer : « et d'*Empédocle* », comme l'a démontré M. Clermont-Ganneau, d'après le contexte [1]. D'ailleurs la phrase se retrouve presque identique dans Socrate [2] : *καὶ τὴν Αἰγυπτίων παιδείαν μαθὼν, τὴν Ἐμπεδοκλέους καὶ Πυθαγόρου δοξὰν εἰς τὸν Χριστιανισμὸν παρήγαγε.*

P. 126, l. 12. Le Christ était né et avait souffert « en pensée » (ܐܝܟ ܕܒܣܒܪܘܬܐ); le sens est certainement « en apparence », litt. : « selon l'opinion ».

P. 131. *Sur les Ariens.* Au lieu de : « qui est distinct et non de même essence que le Père », traduire avec plus de précision : « qui est différent et non consubstantiel ».

[1] *Recueil d'archéol. orient.*, t. IV, p. 35 et suiv.

[2] *Hist. ecclés.*, Livre I, chap. XXII. On sait qu'il existait une version syriaque de cet ouvrage. Et, de plus, Socrate déclare qu'il a emprunté ce chapitre à la Controverse d'Archelaüs, évêque de Kaškar, avec Manès. Voir les Notes de VALESIUS sur ce point.

P. 138, l. 14-15 (trad., p. 202). Au lieu de : « Outre ce que nous avons sommairement raconté ci-dessus, nous parlerons ici... »; traduire : « Disons ici ce que nous avons omis plus haut... ».

P. 139 : ܘܣܒܐ ܝܘܠܝܢܐ « le vieux Julien ». Il faut l'entendre de Julien Saba.

P. 141, l. 2-3, (trad., p. 205, *ult.*). Au lieu de : « un démon avec lequel il demeure pendant toute la durée de sa vie, mais par lequel il n'est tourmenté que pendant la prière »; traduire : « un démon qui demeure près de lui pendant toute sa vie, et qui ne peut être chassé autrement que par la prière. » (Cf. Marc, ix, 29.)

P. 146, l. 6 : ܢܡܪܐ serait, je crois, mieux traduit par *tigre* que par « panthère ».

P. 146, l. 14. L'ange ܝܗܘܗ « Iahoh ». Évidemment : *Jahveh*.

P. 146, l. 18-19. Au lieu de : « Ils prennent ainsi pour un imposteur et un simple ange celui qui est le maître des anges »; traduire, comme l'exige le contexte : « Ils prennent ainsi un séducteur et un simple ange pour le maître des anges ».

P. 147, l. 2 : ܡܕܥܐ signifie « l'intelligence » plutôt que « la science ».

P. 147. *Sur Cérinthe.* « La fête du festin durera mille ans ». Cette phrase est exacte. (Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 28, trad. syr., éd. Bedjan, p. 219). La correction de l'éditeur, p. 215, n. 1, ne peut être admise. — *Ibid.* (p. 147, l. 13) : ܡܠܦ ܗܘܐ ܥܠ ܓܙܘܪܬܐ ܘܥܠ ܥܠܡܐ ܕܗܘܝ ܡܠܐ̈ܟܐ ܗܘܐ. Au lieu de corriger : ܡܠܦ ܗܘܐ ܠܓܙܘܪܬܐ « Il enseignait que la circoncision est obligatoire », je préférerais restituer : ܘܥܠ ܥܬܝܩܬܐ ܕܗܘܝ (ܗܘ̈ܝ ou) ܡܠܐ̈ܟܐ ܗܘܬ « Il enseignait que la circoncision et l'Ancienne (alliance) avaient été établies par les Anges » (et non par Dieu).

P. 149, *ult.* Le passage qui a résisté aux efforts du traducteur me semble pouvoir se traduire littéralement ainsi en latin : « Pariter, cum admiseris (ܒܕܡܘܬܐ ܗܕܐ ܕܫܠܡܬ) hoc : *Filium qui assumpsit carnem*, carnem et divinitatem Unigeniti necesse est ut contendas unam naturam (esse) in essentia (οὔσια) divinitatis et carnis ». — La particule ܠܡ marque que ces paroles sont données comme extraites textuellement de la lettre de Cyrille. Mais de fait, elles ne se trouvent pas dans le texte grec de cette lettre dans laquelle l'auteur se plaint déjà de ce que les Orientaux altéraient ses paroles pour le faire passer pour hérétique.

P. 150 (trad., p. 219, l. 15-16) : « *Il* fut étouffé ». La traduction, comme le texte, d'ailleurs, prête à l'équivoque. C'est Xénaïas (Philoxène) et non Sévère qui fut étouffé.

P. 154, l. 25 : ܫܚܘܪ ܪ̈ܫܗܘܢ. Traduire : « *noircis* leur tête », et non pas *blanchis*.

P. 156, l. 10-12 : « Construisons, nous aussi, une demeure à Abel . . . . C'est le *kanta* des stupides Kantéens. » — « Ce passage, dit M. Pognon (p. 228, n. 2), semble prouver que les Kantéens appelaient ܟܢܬܐ une sorte de temple ou de naos; quant à ܟܢܬܝܐ « Kantéen », c'est évidemment un adjectif formé de ܟܢܬܐ . . .; ce mot, dont la vocalisation m'est inconnue, vient du thème ك ن ن (كِنّ « maison, demeure », كُنَّة « coupole »). — C'est aller chercher bien loin un mot fréquent dans la langue syriaque : ܟܢܳܬܳܐ « collègue, compagnon, compagne ». Il faut tout bonnement traduire : ܗܕܐ ܗܝ ܟܢܬܐ ܕܟܢ̈ܬܝܐ ܫܠܘ̈ܪܐ : « Celle-ci (c'est-à-dire la secte des Nergaliens) est le pendant (la compagne) des stupides Kantéens ».

L'ouvrage est imprimé avec soin : on trouve à peine quelques fautes de correction : ܐܬܢܫܒܬ, au lieu de ܐܬܢܣܒܬ (p. 129, *ult.*); ܡܗܪܐ, au lieu de ܦܗܪܐ (p. 130, l. 1); ܒܢ̈ܝܫܗܘܢ, au lieu de ܒܢ̈ܘܫܗܘܢ (p. 149, l. 15);

ܢܡܝܐ au lieu de ܢܣܝܐ (p. 154, l. 24). Mais il est regrettable qu'il y ait à chaque page du texte syriaque des lettres brisées, particulièrement les ܠ et les ܓ. L'Imprimerie nationale ne manquera pas de remédier à cet accident qui dépare toutes ses impressions syriaques.

J.-B. Chabot.

BIBLIOGRAPHIE.

Julius Jolly, *Zur Quellenkunde der indischen Medizin* : I, *Vāgbhaṭa*. [*Zeitschr. deut. morgenl. Ges.*, t. LIV, fasc. 2, p. 260-274.]

L'auteur, professeur de langue sanscrite à l'Université de Würzburg, après s'être signalé dans l'orientalisme par diverses publications substantielles traitant du droit indien, vient en outre, depuis quelques années, de tourner son attention vers la médecine âyurvédique, à laquelle il a consacré déjà plusieurs intéressantes notices. La dernière, parue il y a quelques mois dans le *Journal de la Société orientale allemande*, et intitulée : *Zur Quellenkunde der indischen Medizin* (ce qui signifie à peu près : *Contribution à l'étude des origines de la médecine indienne*), avec, en sous-titre, I. *Vāgbhaṭa*, nous fait espérer qu'il s'agit ici du début d'une série d'articles biographiques et critiques, de la valeur desquels l'érudition et la conscience littéraire de l'auteur nous présentent de sûres garanties. Il pourra du moins en être ainsi tant que M. le Prof. Jolly restera dans les limites du domaine historique, ses recherches antérieures le laissant forcément un peu démuni sur le terrain médical, et ne lui permettant guère d'aborder par lui-même toute une branche, non la moins curieuse de la question, celle qui relève en particulier de la pathologie exotique.

C'est, nous l'avons dit, le médecin Vāgbhaṭa qui fait l'objet de la récente monographie de M. Jolly. Vāgbhaṭa, dont la date demeure encore incertaine, est pourtant incontestablement postérieur à Caraka et Suçruta, qui ne le citent pas, et qu'il cite lui-même à plusieurs reprises. Une légende, assez peu connue, qui le signale comme le médecin du roi Yudhiṣṭhira, est rapportée par M. Jolly, d'après l'Āyurvēdavijñānam du Kav. Binōd Lāl Sēn de Calcutta; celui-ci l'a empruntée très probablement à la version hindie de l'Amṛtsāgar, compilation moderne exécutée par ordre de Pratāp Singh, rāja de Jaypur (1778-1803). [Voir édit. Jvālānāth Jyōtirvid, Bombay, 1896; chap. 1, p. 9, v. 1-6.] Elle manque à l'introduction du Bhāvaprakāça (vers 1550). Mention est faite également de Vāgbhaṭa dans le chapitre supplémentaire de la Hāritasaṃhitā, mais il semble logique d'admettre que cette encyclopédie, qui, sous sa forme actuelle, offre des preuves intrinsèques d'une rédaction tardive, a dû voir le jour peu de temps avant le Rugviniçcaya de Mādhavakara, et que le pariçiṣṭādhyāya n'a été juxtaposé qu'après coup, à une époque d'ailleurs indéterminée.

Ainsi que l'avance son éditeur, A. M. Kuṇṭe, Vāgbhaṭa fut sans doute un bouddhiste. Son ouvrage le plus populaire, l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, a été signalé depuis peu (1895), accompagné du commentaire de Candranandana (et non Candrānanda), parmi les nombreux livres sanscrits dont la traduction tibétaine est incluse dans le Tanjur (section mDo, tomes 117-124), par M. G. Huth, qui lui assigne comme *terminus* le plus moderne possible de composition, le VIIIᵉ siècle de notre ère. M. Jolly adopte cette opinion, qui aurait quelque chance d'être la bonne, si le nom de Candranandana se laissait parfaitement identifier avec celui d'un médecin et paṇḍit contemporain du roi tibétain K'ri sroṅ lde btsan (milieu du VIIIᵉ siècle). Il est en effet prudent de rappeler que dans le Tanjur figurent, selon M. G. Huth, à côté de traités dont la version en langue tibétaine remonte au milieu du VIᵉ siecle après J.-C., d'autres productions descendant

plausiblement jusqu'au début du XIVe. (*Z. D. M. G.*, LXIX, p. 284). La fixation de la date de compilation du Garuḍapurāṇa, où l'on retrouve, avec plusieurs opuscules techniques, à peu près la totalité du Nidānasthāna de l'Aṣṭ. hṛd., pourrait aider dans une certaine mesure à la solution de ce problème chronologique. (Voir Gar. Pur., chap. 146-167.)

Nous avons précédemment[1] fait remarquer que l'œuvre de Vāgbhaṭa subsiste en deux recensions distinctes, généralement confondues jusqu'ici : l'Aṣṭāṅgasaṅgraha, mélange de prose et de vers, d'allure plus archaïque, qu'il convient d'attribuer à un Vāgbhaṭa l'ancien (Vṛddhavāgbhaṭa), et l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, plus courte, entièrement versifiée, qui a dû être extraite du traité précédent par un second Vāgbhaṭa, peut-être bien le petit-fils du premier. Pour M. Jolly, l'alternance de prose et de vers que l'on constate dans l'A. S., comme dans Suçruta et Caraka, ne constituerait point un caractère suffisant d'antiquité; le Bower ms., dit-il, le plus vieux document médical indien que nous possédions, est rédigé presque complètement en vers. A l'insuffisance de cette objection, nous opposerons l'exemple de la Bhēḍasaṃhitā, dont le texte, croyons-nous, n'a point été remanié, et qui présente en plusieurs points une succession de prose et de vers (par ex. Çārīra, chap. v, etc.), tandis que d'autres sections sont exclusivement écrites en prose.

Là où nous ne saurions suivre davantage l'argumentation de M. Jolly, c'est lorsque (p. 263), comme pour mettre en doute la priorité de date de l'A. S. sur l'A. H., il fait ressortir que de ce dernier ouvrage nous possédons de nombreux mss. et divers commentaires, tandis que l'on ne connaîtrait en tout que trois mss. de l'A. S., dont aucune trace, ajoute-

[1] M. Jolly paraît nous suspecter d'avoir, dans nos *Quelques données nouvelles*... (Calcutta, 1899), rapporté sans indication de source diverses données tirées de son article sur le Bower ms. (*Z. D. M. G.*, LIII, p. 374-380). La publication de notre brochure étant antérieure de plusieurs mois à ce travail, il nous était impossible de l'utiliser, et nous revendiquons hautement la priorité de date des résultats résumés dans notre mémoire.

t-il, ne se relève dans les catalogues. Or Bhāṇḍārkar (*Cat. des Biblioth. part. de la Prés. de Bombay*, 1893, p. 112-114), sous les nos 222-227, énumère six Codd. formant un texte complet de l'A. S., (14,152 granthas), et nul doute qu'en étendant le cercle des recherches on puisse en découvrir d'autres. D'ailleurs la rareté des mss. ne serait-elle point, au contraire, l'indice d'une antiquité plus haute? La Bhēḍasaṃhitā, par exemple, n'est représentée que par trois copies dans les bibliothèques indiennes inventoriées jusqu'à ce jour.

Il est pourtant évident que l'A. S., pour une raison quelconque, fut moins célèbre et moins répandu que l'A. H., et c'est ce qui explique que l'on n'en ait encore mentionné aucun commentaire; il n'en est point question, ainsi du reste que de l'A. H., dans la partie accessible de la pañjikā de Gayadāsa (comm. de Suçruta), et le nom de Vāgbhaṭa apparaît pour la première fois chez Vṛnda, puis Cakrapāṇidatta (1060? A. D.). Des citations de Vāgbhaṭa et Vṛddhavāgbhaṭa dans le Bhāvaprakāça, accumulées par M. Jolly, ne découle aucune conclusion utile. Celles de Hēmādri (vers 1260-1280 A. D.) offrent plus d'intérêt : l'on pourrait fructueusement les rapprocher des opinions analogues recueillies par Ḍallaṇa, Aruṇadatta, Vijayaraxita, qui furent probablement à peu près contemporains (autour de 1260), et Çrīkaṇṭhadatta (vers 1260-1280), élève et continuateur de l'œuvre de Vijayaraxita (voir chap. 33, v. 1, du Vyākhyāmadhukōṣa, dont les chapitres 33-80 sont dus à Çrīkaṇṭhadatta).

M. Jolly nous donne ensuite, en parallèle, le texte et la traduction du début de l'A. S. et de l'A. H., puis une série de comparaisons entre les divers livres et chapitres des deux traités; il en conclut que l'A. S. et l'A. H. sont étroitement apparentés (p. 272), mais que le second ne saurait être uniquement tiré du premier, par la résumption et la versification de certains passages, puisque l'on peut y déceler certaines divergences de vues et de détails. Il est possible, dit-il, que l'A. S., qui ne fut sauvegardé par aucun commentaire,

ait subi dans le cours des siècles une série de remaniements, bien que les fragments cités par Hēmādri, etc., témoignent en faveur de la préservation d'un texte pur; il reconnaît de plus que les auteurs de gloses considèrent l'A. H. comme un manuel pratique extrait de l'A. S., mais l'épithète vṛddha «ancien», qui désigne le rédacteur de l'A. S., serait sans valeur chronologique et n'aurait été ajoutée à son nom que dans la suite, pour établir une distinction claire entre les deux encyclopédies. Vāgbhaṭa, fils de Siṃhagupta et petit-fils de Vāgbhaṭa, serait cependant bien l'appellation réelle de l'auteur primitif, de celui à qui l'on attribue l'A. S., comme en fait foi la courte autobiographie insérée à la fin du livre; le rédacteur de l'A. H. se serait purement et simplement substitué, au point de vue généalogique, à son grand-père : la paternité de l'A. S. reviendrait à celui-ci, celle de l'A. H., au second Vāgbhaṭa.

L'esprit des deux encyclopédies paraît réellement bouddhique, quoique ce caractère soit plus nettement empreint dans l'A. S. Ainsi s'explique que Vāgbhaṭa ait été préféré à Suçruta et Caraka par les traducteurs qui compilèrent le Tanjur tibétain. Le nom d'Avalōkita, qui est celui du guru de Vāgbhaṭa l'ancien, fournit à M. Jolly matière à un ingénieux rapprochement avec Avalōkitēçvara Bodhisattva.

Donc, en tenant compte des résultats de M. G. Huth, l'A. H. pourrait dater du VIII[e] siècle de notre ère, pendant que l'A. S. remonterait éventuellement au VII[e]; il découlerait de là d'importantes conséquences pour la détermination de l'époque de la rédaction et de la recension des textes de Caraka et de Suçruta.

Malheureusement, un recueil Jaïn, traduit récemment, semble venir opposer un cruel démenti aux conclusions de MM. G. Huth et J. Jolly. Il s'agit du Prabandhacintāmaṇi de Mērutuṅga [1], qui fut achevé en 1362 saṃvat ou 1305 A. D.

[1] Nous devons indirectement à M. A. Barth, par l'intermédiaire de M. le D[r] Liétard, l'indication première de l'existence d'une biographie de Vāgbhaṭa dans le ms. du Prabandhacintāmaṇi signalé par Peterson.

(voir PETERSON : *Second Report*, 1883-1884, p. 87-89); le vingtième prabandha du chapitre v est consacré à Vaidya Vāgbhaṭa. Ce livre (trad. TAWNEY, *Bibliotheca Indica*, 1899; in-8°, 204 p.) nous rapporte les curieux détails suivants (p. 198-200) : « A cette époque, le joyau du pays de Mālava, le roi Bhōja de Dhāra, possédait un médecin très versé dans les traités médicaux, appelé Vāgbhaṭa. Il administrait toutes les substances insalubres mentionnées dans les ouvrages de médecine, et produisait ainsi des maladies, puis avait recours pour les arrêter aux remèdes et régimes fameux de Suçruta, et en obtenait ainsi la guérison. . . Il écrivit un traité intitulé Vāgbhaṭa, basé sur son expérience personnelle ». (M. Tawney rappelle ici, n. 1, p. 199, que l'A. H. est attribué à Vāgbhaṭa le jeune, petit-fils de Vāgbhaṭa). « Son gendre, Bāhaḍa (forme prâkr.) le jeune, s'en vint avec son beau-père, Bāhaḍa l'aîné, au palais du roi, de bon matin... » Suit un long récit, sans intérêt immédiat. Si l'on tient pour véridique cette partie du récit de Mērutuṅga, sur l'exactitude duquel il appartient à la critique de nous édifier, l'on peut donc admettre qu'un Vāgbhaṭa ou Bāhaḍa vécut et composa un ouvrage médical sous le règne de Bhōja de Dhāra, c'est-à-dire entre 1010 et 1055 A. D.; nous inclinons à croire que Vāgbhaṭa l'ancien, l'auteur de l'A. S., est le personnage mis ici en scène par l'écrivain Jaïn. (Voir aussi chap. v, prab. 18, biographie du thaumaturge Nāgārjuna, qui aurait été contemporain de Çālivāhana (78? A. D.).

Le mémoire de M. Jolly se termine par cette remarque : « Un commentaire ancien, peu connu, sur l'A. H., se trouve dans un ms. daté du XIII[e] siècle (saṃv. 1338) de la Padārthacandrikā, composée soi-disant par « Vāgbhaṭṭa », d'après R. Mitra, *Catal. de Bikaner*, p. 653; en effet, la fin de ce ms., citée par R. Mitra, contient le dernier çloka de l'A. H., avec commentaire. Mais, au lieu de वक्र :, il convient de lire चक्र :, de sorte qu'il existe là encore une citation ancienne de Cakradatta. Ce commentaire ne saurait être identique avec l'Āyurvēdarasāyana de Hēmādri, qui porte aussi le nom de

Padārthacandrikā (BURNELL, *Tanjore*, p. 68), mais en tout cas plutôt avec la Padārthacandrikā de Candrānanda qui, selon Huth, fut traduite en tibétain au VIIIe siècle, et dont d'ailleurs il s'est conservé dans l'Inde quelques traces incertaines. »

Nous avons personnellement examiné le ms. de Bikanîr auquel M. Jolly fait allusion; il comprend 187 folios (au lieu de 191) *et n'est point daté*. Quelques feuillets, entre autres les derniers, présentaient primitivement de nombreuses lacunes, qui ont été remplies par une main plus moderne. Il a trait à la section thérapeutique (Cikitsā), tandis qu'un autre Cod. de la même bibliothèque contient le commentaire de la section anatomique (Çārīra). L'étendue des deux mss. est respectivement de 4,500 et 2,500 granthas. L'extrait donné par R. Mitra, qui n'a pas vu le ms., est en partie inexact. Il faut lire, non point व्क्र°, ni चक्र°, mais चन्द्र°, début du colophon terminal : « Iti Candranandanaviracitāyām Padārthacandrikāyām Aṣṭāṅgahṛdayavivṛttau cikitsāsthānē vātaraktacikitsitam nāma dvāviṃçō' dhyāyaḥ. » Rien de plus; ailleurs, l'ouvrage est appelé tantôt Padārthacandrikāṭīkā, tantôt Padā° °kābhidhānaṭīkā. Deux autres mss. à peu près complets en ont été signalés, l'un à Poona (15,000 gr.), l'autre à Fyzabad (16,000 gr.). L'auteur est bien Candranandana, fils de Ravinandana; on lui doit en outre un petit vocabulaire de matière médicale, en 33 sections (gaṇa), tiré surtout de l'A. H., le Gaṇanighaṇṭu (1,000 gr.).

Le ms. n° 5441 de Tanjore (Burnell, p. 68a) diffère totalement, du moins au commencement, du commentaire de Hēmādri, bien qu'imputé à cet écrivain; Candrananda y est mentionné, çl. 3; le temps nous a manqué jusqu'ici pour l'étudier plus complètement.

Quant à Candranandana, il n'en appelle, que nous sachions, à aucune autorité médicale antérieure, sauf à l'A. S. Lui-même est invoqué en témoignage, sous la désignation abréviative Candrikā (= Padārthacan°), par Aruṇadatta (par ex. Cikitsā, II, v. 3a; le passage se retrouve *in* Padārtha°, ms.

pers. fol. 15ᵃ, l. 7-8), mais est passé sous silence, comme Vāgbhaṭa du reste, par Gayadāsa (Nyāyacandrikā, Nidāna).

La ṭīkā d'Aruṇadatta est surtout grammaticale, étymologique et prosodique, et certaines portions essentielles en ont même été versifiées, pour aider la mémoire des élèves (par ex. Sūtra, v, 18). Parmi les nombreux auteurs, la plupart médicaux, qu'elle mentionne, tels que Rudrabhaṭṭa (et forme prâkrite Rudraṭa), Haricandra, Khāraṇādi (qui appartient à la période primitive de la médecine indienne), Kṛṣṇātrēya, Dṛḍhabala, Nagnajit, Parāçara, Bhēḍa, Agnivēça, Hārīta, Bhīma Bhīmasēna, Çaunaka, Kaçyapa, Vṛddhakaçyapa, Kāçyapa, Nimi, Videhapati, Jatūkarṇa, Xārapāṇi, Cyavanamuni [Vyāsa, Mēgha, Vālmīki et Jina (Buddha?)], il ne s'en trouve aucun appartenant aux temps modernes, mais plusieurs sont absolument nouveaux pour nous, comme Dāruvāhi (Sūtra, v, 21), et Ravigupta, fils de Durgagupta, dont la Siddhasārasaṃhitā (Sūtra, v, 23; vi, 40; vii, 44) vient d'être découverte au Népâl par notre savant collègue et ami le P. Haraprasād Çāstrī, de Naihati. Aruṇadatta cite encore divers ouvrages : Aṣṭāṅgasaṅgraha, Dhānvantarā, [Dhanvantari]nighaṇṭu, Ratnaparīxā, Āyurvēdāvatāra, Jātaka, Yōgaçataka (sans doute le Yōgaçataka d'Ārya Nāgārjuna, récemment rapporté du Népâl par H. Ç., avec commentaire inédit du P. Dhruvapāla).

Le nom d'Aruṇadatta apparaît pour la première fois dans Ḍallaṇa (Kalpa, i, 29), dont la date se place entre l'époque de Cakrapāṇidatta (1060? A. D.) qu'il cite (Nibandhasaṅgraha, Uttara., xlix, 16) et qui ne le cite pas, et celle de Hēmādri (vers 1260-1280); il semble donc avoir vécu, comme Ḍallaṇa et Vijayaraxita, un peu après le milieu du xiiiᵉ siècle de notre ère.

Au nombre des commentaires peu connus de Vāgbhaṭa, il convient d'indiquer, outre la ṭīkā anonyme de Tubingen (nº 152), de laquelle M. Jolly dit quelques mots (p. 274), une Aṣṭāṅgahṛdayadīpikā fragmentaire (*Tanjore*, nº 10787), en 34 folios (num. 25-28) portant sur la section patholo-

gique (Nidāna). Son auteur répond à l'appellation étrange de Hāṭakāṅka; une collation minutieuse avec le ms. d'Aruṇadatta (nº 5384 de la même bibliothèque) décèle entre les deux textes une intime analogie, quoique la recension du Cod. 10787 paraisse plus primitive et peut-être exempte d'interpolations. Puisqu'Aruṇadatta se déclare fils de Mṛgāṅkadatta, il est fort possible que Hāṭakāṅka soit un simple surnom, un synonyme d'Aruṇadatta.

Enfin nous avons eu personnellement la bonne fortune de mettre la main sur divers mss. formant l'ensemble à peu près complet d'un Vāgbhaṭakhaṇḍanamaṇḍana, ou Vāgbhaṭālaṅkāra, recueil de gloses sur l'A. H., rédigé par Bhaṭṭa Narahari, ou Nṛsiṃhakavi, fils de Bhaṭṭa Çivadēva, et élève de Rāmakaviçvara. Nous reviendrons à loisir sur cet intéressant ouvrage, véritable mine de citations et de particularités relatives à Vāgbhaṭa.

Qu'il nous soit permis, pour conclure, d'émettre le sincère espoir que M. le Professeur Jolly puisse bientôt livrer à la publication son *Histoire de la médecine indienne* qui, promise depuis longtemps aux lecteurs de l'*Encyclopédie philologique et archéologique indo-aryenne*, est attendue par eux avec une légitime impatience.

Dr P. Cordier.

Materialien zu einer Geschichte der Sprachen und Litteraturen des vorderen Orients. — Heft I. *Kurdische Studien*, von Hugo Makas. Heidelberg, C. Winter, 1900.

Voici un nouveau recueil destiné à la publication de travaux d'érudition et de recherches philologiques consacrés à l'Orient, qui paraît à l'horizon de nos études. M. Martin Hartmann, professeur au Séminaire des langues orientales de Berlin, qui en est le promoteur et l'organisateur, lui a

donné le titre un peu long qui figure ci-dessus, mais qui a tout au moins l'avantage de préciser exactement ce qu'il veut dire, si vaste que soit le domaine embrassé. Ce recueil a un double but, ainsi que l'annonce M. Hartmann : utiliser les jeunes bonnes volontés qui se lancent dans la difficile carrière de ces études ardues, en leur fournissant un nouveau moyen de faire connaître le résultat de leurs recherches; présenter un nouveau mode de publication en ce sens que les articles, au lieu d'être fractionnés, seront au contraire mis à la disposition du public dans des fascicules séparés où peuvent même se grouper deux ou trois travaux différents du même auteur, comme dans le numéro inaugural.

En effet, M. Hugo Makas, de Vienne, a réuni sous une même couverture une étude sur le dialecte kurde de Diarbékir, une autre sur une poésie du district de Gâwar, et une troisième sur les prières des Yézîdis. En attendant sa grande publication, annoncée comme sous presse, des textes kurdes en dialecte kurmandji des environs de Mârdîn, et qui doit paraître à Saint-Pétersbourg sous le patronage de l'Académie impériale des sciences, M. Makas nous offre un spécimen de travaux philologiques qui indique dans quel sens se dirigent ses recherches.

Le premier mémoire est une traduction en kurde du début de la fameuse histoire du *Bossu* dans les *Mille et une Nuits*. Voici comment cette traduction, véritablement improvisée, a été faite. Le texte du conte a été lu en turc par M. Hartmann en présence d'un kurde, Férîd-bey, qui demeure à Paris, et qui l'a traduit sur-le-champ en kurmandji, son interlocuteur écrivant sous sa dictée en transcription. Les notes de l'auteur appellent quelques observations; elles sont en général écourtées et insuffisantes. Il est possible que l'homme de Mârdîn qui a fourni des renseignements sur son dialecte n'ait pas su compter au delà de mille; il n'en est pas moins vrai que *läkä* (p. 7) est simplement le persan *lak* emprunté à l'hindoustani et passé en français par les historiens de nos établissements de l'Inde : un *lac* de roupies, c'est-à-

dire cent mille roupies[1]; il était plus simple de le dire que de renvoyer au dictionnaire d'Alexandre Jaba, publié par M. F. Justi. — P. 14. Je préférerais rapprocher *khourouqqâ* « gosier » de l'arabe حلق ou حلقوم suivi de l'affixe گاه; comparez *houlqahoulq* « hoquet » dans Jaba, *Dictionnaire*, p. 144. — *Kiziki*, malgré Jaba et Justi, ne me paraît pas emprunté au turc *qyz*. J'incline à rapprocher ce mot de کیز donné par Chodzko comme équivalant à کچ « fille » (Jaba, *Dict.*, p. 326; dans le dialecte de Moukrî, *kidj*, d'après Houtum-Schindler, *Z. D. M. G.*, t. XXXVIII, 1884, p. 80, et کچ *kötch*, d'après M J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, t. II, p. 29), et qui correspondrait au persan *kanîz*, diminutif *kanîzak*, par un phénomène de contraction qui aurait éliminé l'*n* médial, mais dont on n'a malheureusement pas d'autre exemple. Cette dérivation a déjà été indiquée par M. Paul Horn[2], mais comme douteuse; cependant le rapprochement avec le mazandérâni *kîdjâ* indique que nous sommes en présence de la bonne voie.

Le dialecte de Gâwar se rattache à celui de la tribu de Hekkârî dont il dépend géographiquement. Les vers cités sont difficiles à comprendre, et malgré l'aide d'un Kurde, Abd-er-Raḥmân, fils du fameux Beder-Khan, dernier prince indépendant de Révandiz, l'auteur ne peut se flatter de les avoir entièrement compris, ni d'en avoir rendu le sens d'une manière satisfaisante. — P. 21, vers 8, جو جو n'est pas l'arabe جَوْ جَوْ « poitrine », mais l'expression purement persane qui signifie « par ruisseaux », c'est-à-dire « à flots » :

خون ورزخ جو جو روان تين

« Mon sang et. . . (?) viennent coulant par ruisseaux. »

خين *khîn*, dans le premier hémistiche, est pour خون à cause de la rime; mais cette forme existe en mazandérânî et

[1] J. Vinson, *Les Français dans l'Inde*, Paris, 1894, p. 323.
[2] *Grundriss der neupers. Etymologie*, Strasbourg, 1893, p. 194, note 2.

dans les dialectes de Nâyîn et de Behbéhân [1]; de là vient فمِن dans le patois de Sîwènd [2].

Les Yézîdîs, comme les Druzes, les Noṣaïrîs et les adeptes de religions entourées de populations hostiles, ont toujours fait beaucoup de mystère autour des rites de leur culte. Le texte de la prière que donne M. Makas est emprunté à M. Eghiazarov, arménien russe qui a consacré une étude ethnographique et juridique aux Yézîdîs de la province d'Erivan; il avait séjourné onze ans parmi eux. Je relève, au courant de la plume, quelques inexactitudes échappées à l'éditeur.

Il est difficile de concevoir comment M. Makas a pu confondre (p. 33) le célèbre poète persan Djélâl-eddîn Roûmî, auteur du *Mesnévî* et fondateur de l'ordre religieux des Derviches tourneurs, avec son maître Chems-eddîn Tébrîzî. Tous les deux sont, il est vrai, enterrés dans la même ville de Qonya où les avait attirés l'éclat de la dynastie des Seldjouqides de Roûm; mais leurs tombeaux n'y sont point confondus et forment deux monuments situés dans des quartiers différents [3]. — P. 37, vers 18. L'assimilation de *matʿh* à l'arabe مدح, qui est juste, aurait dû faire voir à l'auteur, dans le mot suivant, l'arabe ثناء (et non سناء) « louange », prononcé *sénâ* en persan et en turc; de sorte que le vers cité est لايق مدح وثناي et que la traduction « dir gebührt das Lob des Himmels » est inexacte; il faudrait سماء, mais Eghiazarov, qui a lu (à tort, il est vrai) سناء traduit exactement « les plus hautes régions du ciel », traduction que M. Makas déclare ne pas comprendre. — Même endroit, *passim*. Quelle que soit la transcription que l'on adopte, *mäläk*, *mälik*, le contexte indique qu'il faut lire non مَلَك « l'ange », mais مالك « possesseur ». En s'adressant à Dieu, on ne lui dit pas : « Du bist der Engel (!) des königlichen Macht, du bist den Engel

[1] W. GEIGER, *Grundriss der iranischen Philologie*, t. I, p. 384.

[2] Cl. HUART, *Le dialecte persan de Sîwènd*, dans ce recueil, mars-avril 1893, p. 23 du tirage à part.

[3] Cl. HUART, *Konia, la ville des derviches tourneurs*, p. 193, 199 et 200.

der Genien und der menschlichen Wesen », mais bien : « Tu es le maître de l'empire et des [différents] lieux, le maître des génies et des hommes, le maître de la joie et du plaisir, etc. » ; ce sont là des formules communes.

Dans la prière du matin publiée par le *Machriq* de Beyrouth sous la signature du R. P. Anastase, le texte est d'autant plus difficile à restituer qu'il a été visiblement écrit par un Arabe de Syrie, qui transcrit, par exemple, *rôj* « jour » par رُوش (prononcer *rôch*). M. Makas avait entrepris là une tâche bien difficile. Il faut espérer que la publication annoncée de textes kurdes sera plus utile à la philologie de cette branche des études iraniennes que les essais qui forment le début des *Materialien* de M. Martin Hartmann.

Cl. Huart.

Remarques sur les « Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale » de M. J.-B. Chabot (*Journ. asiat.*, septembre-octobre 1900, p. 249 et suiv.), par M. Siegmund Frænkel.

N° 34, note. 1. M. Chabot a certainement raison de considérer l'inscription 8[d] de Sobernheim comme composée de deux parties. Le mot רשתא, qui l'a embarrassé, est sans doute le même que le judéo-araméen רשה (Lévy, *T. W. B.*, I, 189; *Nhbr. Wb.*, I, 429) et le samaritain רשה et דרשיה (Voir Prætorius, *Das Targum zum Buch der Richter*, p. 7, annot. 4), et signifie « porte ».

N° 48. Je crois que les deux lettres חב après פתי ne sont autre chose que le commencement de la formule usitée חבל. — A פתי je compare l'arabe فتى.

Page 280. Les dernières lignes de l'inscription grecque sont à lire : ΑΡΙϹΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥϹ, c'est-à-dire « de la partie gauche » (du tombeau).

Page 282, l. 14. ΑΘΘΑΙΑ = עתי.

Page 283, l. 4. ZOΩPAC = ܙܥܘܪܐ « le petit ». — Les noms ΦΑΛΛΑΔΑC et ΦΑΛΛΑΔΩΝΙΑ (?) sont très obscurs. Peut-on supposer qu'ils sont dérivés de la racine פלט « sauver » ?

Page 286, l. 13, *lire* ܚܢܚܠܐ; l. 17, peut-être ܡܚܡ ou ܡܚܡܡ.

S. Fraenkel.

Journal asiatique, n° de nov.-déc. 1900.

ERRATA.

Page 404, n. 4, *au lieu de* p. 403, *lire :* p. 402.

Page 415, n. 2, *au lieu de* p. 408, *lire :* p. 407.

Page 422, n. 2, *au lieu de* p. 430, *lire :* p. 429.

Page 425, n. 1, *au lieu de* p. 425, *lire :* p. 424.

Page 428, fin de la note commençant à la page précédente, *au lieu de* p. 404, p. 407 et p. 415, *lire :* p. 403, p. 406 et p. 414.

Page 428, n. 2, *au lieu de* p. 423, *lire :* p. 422.

Le gérant :
Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1901.

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,

DIRECTEUR DE LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

VINGT-QUATRIÈME BRANCHE. — Elle est relative au mode d'*audition* (سماع) du ḥadîts, à la façon d'en recevoir transmission (تحمّل) et de le fixer (ضبط).

D'un râwi musulman et pubère on accepte les récits dont il a reçu transmission antérieurement à sa conversion à l'islam et sa puberté[1]. Certains auteurs ont cependant jugé inacceptables les récits dont un individu a reçu transmission antérieurement à sa puberté. Mais c'est une opinion erronée; quelques docteurs ont déclaré recommandable de ne pas commencer à entendre le ḥadîts avant trente ans, d'autres avant vingt ans[2]. L'opinion juste à notre

[1] Cf. *supra*, janv.-févr., p. 128, 129.

[2] Jusqu'à l'âge de vingt ans, il est préférable de se consacrer à apprendre par cœur le Coran et le droit (Tad., 128, l. 18).

époque[1], c'est que l'individu peut : 1° recueillir les ḥadîts dès qu'il a la faculté d'entendre exactement; 2° les écrire et les fixer dès qu'il est à la hauteur de cette tâche, cette capacité se manifeste à des âges différents suivant les individus. D'après ce que rapporte le cadi ʿIyâdh, les gens de l'art assigneraient, comme limite *minima* à la faculté d'entendre exactement, l'âge de cinq ans; et telle est la règle admise dans la pratique[2]. Mais la vérité, c'est qu'il faut en la question considérer le degré de *discernement*; l'individu lorsqu'il comprend ce qu'on lui dit et peut y répondre est doué de *discernement*[3] et capable d'en-

[1] Tad., 128, l. 19 : بعد ان صار المحوظ ابقاء سلسلة الاسناد, cf. *supra*, janv.-févr., p. 145, note 2.

[2] C'est dans son traité de technologie intitulé الالماع (Ahlwardt, II, n° 1036) que le cadi ʿIyâdh émet cette opinion; on a invoqué à son appui des traditions données par Bokh. sous la rubrique متى يصح سماع الصغير (العلم n° 18; Qasṭ., I, 177; Salisb., 83); naturellement les personnages qui ont entendu le ḥadîts à cinq ans sont fort rares; on considère comme ayant recueilli jeunes, des râwis qui n'ont commencé à entendre que notablement plus âgés (Ṭabaq., VII, 55; XIV, 5); néanmoins le célèbre El-Ḥomaïdi aurait été porté sur les épaules au cours du professeur à l'âge de cinq ans (Maqqari, II, 534, l. 12), et l'on connaîtrait même des exemples de traditionnistes ayant entendu le ḥadîts dès l'âge de trois ans (comm. de Mortadha sur l'Iḥyâ, VIII, 466, l. 13 et suiv.).

[3] والصواب اعتبار التمييز فان فهم الخطاب ورد الجواب كان مميّزا الخ; comp. la définition du تمييز chez les jurisconsultes (Kharchi, III, 364). L'individu peut donc entendre valablement le ḥadîts à tout âge lorsqu'il est doué de *discernement*, mais il ne pourra le transmettre qu'après la puberté; de même le مميز non pubère peut contracter *valablement* (صحّة); mais la *responsabilité* des parties (تكليف), qui ne va pas sans la puberté, est exigée pour que le contrat soit obligatoire (لازم) [cf. El-ʿAdawi s. Kharchi, III, 364, 365].

tendre valablement le ḥadîts; jusque-là, le *discernement* lui manque[1]. On attribue à Mousa ben Haroun[2] et à Aḥmed ben Ḥanbal une opinion en ce sens.

Différentes manières de recevoir transmission du ḥadîts. — Il y en a huit en tout.

I. La première est l'*audition* (سماع) de la bouche même du maître soit qu'il dicte, soit qu'il ne dicte pas[3], soit qu'il cite de mémoire, ou d'après un cahier. D'après la majorité des docteurs de toutes les sciences, c'est le mode le plus relevé de recevoir transmission. Le cadi ʿIyâdh a dit : personne ne conteste au râwi qui a recueilli un ḥadîts par *audition* le droit d'employer les expressions : un tel *nous a raconté* (حدثنا), *nous a appris* (اخبرنا), *nous a informés* (انبأنا); *j'ai entendu* (سمعت); un tel *nous a dit* (قال لنا), *nous a mentionné* (ذكر لنا)[4]. El-Khaṭîb a dit : « l'expression

[1] Il paraîtrait néanmoins qu'au ve siècle on n'observait guère ces principes de simple bon sens; on menait aux cours de ḥadîts des enfants peu capables de comprendre l'enseignement, et plus disposés à jouer qu'à écouter le maître. Ghazâli s'élève âprement contre ces abus; il raille l'opinion d'après laquelle l'*audition* de ces jeunes élèves serait valable, et demande ironiquement s'il ne serait pas logique d'admettre aussi comme valable l'*audition* du fœtus dans le sein de sa mère (Iḥya, III, 279, *in fine*).

[2] Mousa ben Haroun el-Hammâl mourut en 293.

[3] Sur la dictée du ḥadîts, cf. *infra*, XXVIIe branche, § 3.

[4] Bokh. aussi (العلم, n° 4) assigne une valeur identique à حدثنا, اخبرنا, انبأنا, سمعت; en outre, par les exemples qu'il donne, il semble placer au même rang que la transmission par ces formules la transmission à l'aide de عن lorsque la rencontre des deux râwis est un fait établi (Qasṭ., I, 156, 157).

la plus relevée, c'est *j'ai entendu*; puis viennent les formules *nous a raconté* et *m'a raconté*, et aussi, *nous a appris*, qui est d'un emploi très fréquent ». Il en était ainsi, remarquons-le, avant que se fût généralisée l'application spéciale de la formule *nous a appris* aux traditions *récitées* devant le maître. (El-Khaṭîb continue) : « viennent ensuite les formules *nous a informés* (انبأنا et نبّأنا) qui sont peu employées[1]; le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit : « par un côté, les formules *nous a raconté*, *nous a appris*, sont plus relevées que la formule *j'ai entendu*. En effet cette dernière à l'encontre des deux premières n'indique point que le maître ait rapporté intentionnellement[2] à celui qui cite le ḥadîts avec elle ». — Quant aux expressions *nous a dit*, *nous a mentionné* (ذكر لنا) elles ont la même valeur que *nous a raconté*, toutefois la deuxième s'applique mieux aux ḥadîts rapportés dans une conversation (مذاكرة)[3] et exprime mieux cette nuance.

[1] Cf., sur l'emploi spécial de اخبرنا et de انبأنا, *infra*, p. 223.

[2] رواه اياه. El-Khaṭîb demanda un jour à son maître Abou Bakr el-Birqani († 425) pour quel motif il leur rapportait toujours les ḥadîts provenant de Aboul Qâsim el-Anbadouni avec la formule سمعت, et jamais avec les formules اخبر et حدّث. El-Birqani lui répondit qu'El-Anbadouni n'aimait pas à rapporter les traditions et que, pour en entendre de lui, il fallait user de subterfuge, s'asseoir à l'écart, et recueillir à son insu les ḥadîts dont il ornait son entretien avec les visiteurs. Lui-même, El-Birqani, n'avait pas agi autrement; mais il ne se croyait pas autorisé à rapporter les ḥadîts ainsi recueillis avec une autre formule que سمعت (Tad., 130, l. 16 et suiv.).

[3] Sur la valeur des ḥadîts rapportés dans la conversation, cf. *infra*, XXVIIe branche, Remarque XIV.

Les expressions *un tel a dit* (قال), *a mentionné* (ذكر), sans les compléments *me* ou *nous*, sont de toutes, les moins relevées. Néanmoins, elles impliquent également l'*audition* lorsque la rencontre du râwi et de celui dont il rapporte est un fait parfaitement connu. Nous renvoyons sur ce point à ce qui a été dit précédemment à propos du ḥadîts *inextricable*. Ces expressions ont cette valeur surtout lorsqu'il est connu que le râwi en question ne rapporte, sous la forme *un tel a dit*, que les ḥadîts par lui entendus [1]. Même, suivant El-Khaṭîb, elles n'auraient cette valeur qu'à cette condition; mais l'opinion généralement admise ne va pas jusque-là.

II. La deuxième manière de recevoir transmission du ḥadîts est la *récitation* (قراءة) devant le maître [2]. La plupart des traditionnistes ont donné à ce mode le nom de *présentation* (عرض [3]). Il est indif-

[1] Naw. renvoie ici à la *remarque* sur la valeur du ḥadîts معنعن qui suit le chapitre du معضل (*sup.*, nov.-déc., 522). Il montre ainsi qu'à son avis les formules قال, ذكر ont la même valeur que la formule عن.

[2] Un abrégé de tout ce passage a été donné par Sprenger dans son étude « Ueber das Traditionswesen » (*Z. D. M. G.*, X, 12).

[3] La *présentation* (عرض), c'est l'exposition faite par l'élève au maître de ce qu'il a recueilli de lui : cette exposition peut être orale, c'est-à-dire par *récitation;* elle peut aussi être faite par écrit (cf. *infra*, IV), et, dans ce dernier cas, prend le nom spécial de عرض المناولة. D'autre part, lorsqu'il s'agit d'exposition orale par *récitation*, le mot عرض a un sens plus étroit que le mot قراءة; il y a قراءة aussi bien lorsque l'élève *récite* lui-même que lorsqu'il entend *réciter* un autre; il n'y a عرض que lorsqu'il récite personnellement (Fatḥ., I, 37). Le langage courant des écoles dans l'Afrique du Nord connaît encore le mot عرض dans le sens de *récitation*. La *récitation* joue un rôle

férent que le râwi ait *récité* personnellement les traditions qu'il rapporte, ou que ce soit quelqu'un de ses condisciples, à condition que lui-même ait entendu[1]. Peu importe encore qu'il ait *récité* en lisant dans un cahier, ou de mémoire, le maître sachant de mémoire les traditions *récitées* ou ne les sachant pas, pourvu dans ce dernier cas, qu'un sien exemplaire les contenant ait été devant ses yeux, ou devant ceux d'un auditeur digne de foi[2]. La transmission des ḥadîts *récités* est parfaitement valable. — Il y a accord sur tous les points que nous venons d'indiquer, mises à part quelques vues divergentes qu'on attribue à des auteurs négligeables[3]. Les docteurs ne

capital dans tout ordre d'enseignement musulman. L'élève récite le texte, puis le professeur commente. Le *récitant* porte le nom de قارئ à Fas (Delphin, Fas, 77), et le nom de دوّال dans les médersas algériennes (Beaussier, *Dict. arabe-français*, 274).

[1] Dans les sciences philologiques, Soyouṭi considère comme mode distinct de transmission la *récitation* entendue par le râwi, mais faite par un autre (Mozhir, I, 80).

[2] Cf. Term., II, 337, l. 24, — Il est parfois indiqué explicitement dans la formule de transmission que le maître suivait sur son cahier au moment de la *récitation* (Abou Bequer Ben Khair, I, 81).

[3] On trouve chez Bokh. (العلم, n° 6) le nom des principales autorités qui ont formellement approuvé la transmission des ḥadîts par *récitation*, et les traditions qui ont été invoquées à l'appui. Mâlik, notamment, était un partisan décidé de la *récitation*; il transmettait lui-même ainsi à ses élèves (cf. Ṭabaq., VII, 66, et de très nombreux exemples dans le *Çaḥîḥ* de Moslim), et légitimait ce procédé en tirant argument : 1° de ce que, dans l'enseignement du Coran, parole de Dieu, il est admis (cf. Itqân, 233 et suiv.; et sur l'ancienneté de ce procédé un exemple *ap.* Tahds., 540, 541); *a fortiori*, devait-il l'être dans l'enseignement du ḥadîts, parole du Prophète; 2° de ce que, dans la pratique des actes judiciaires, on lit aux témoins qui restent silencieux la déclaration des parties,

s'entendent pas toutefois sur le point de savoir si la *récitation* a la même valeur que l'*audition* de la bouche même du maître, ou s'il ne faut point donner le pas à l'une ou à l'autre : 1° l'identité de valeur des deux modes est l'opinion attribuée à Mâlik, à ses disciples, à ses maîtres, à la majorité des docteurs du Hijâz, de Koufa, de Bokhara, et à d'autres encore; 2° la supériorité de l'*audition* sur la *récitation* a été professée, suivant ce qu'on rapporte, par la majorité des docteurs de l'Orient; c'est l'opinion la meilleure; 3° la supériorité de la *récitation* sur l'*audition* est l'opinion attribuée à Abou Ḥanîfa, à Ibn Abi Dsîb, à d'autres docteurs et, dans une version, à Mâlik[1]. Les expressions les plus convenables pour rapporter des traditions recueillies par *récitation* sont : tout d'abord, *j'ai récité devant un tel* (قرأت على فلان) ou *on récita devant un tel, moi entendant* (قرى على فلان وانا اسمع[2]) ou toute autre formule voisine; puis les formules employées pour l'*audition* en spécifiant qu'il y a eu *récitation : un tel nous a appris par récitation devant lui* (قراءة عليه[3]); quand il s'agit de poésie, on

et que leur approbation tacite équivaut à un témoignage formellement exprimé (cf. Qasṭ., I, 159).

[1] Aboul Harts Moḥammed ben Abi Dsîb, élève de Malik, mourut en 158. — Ceux qui considèrent la *récitation* comme supérieure à l'*audition* se fondent généralement sur ce que le maître est capable de corriger les erreurs de l'élève qui *récite*, tandis que l'élève ne peut discerner les erreurs du maître qui rapporte (cf. Tad., 132, l. 15 et suiv.).

[2] Comp. *Z. D. M. G.*, L, 497, 498.

[3] Cf., à titre d'exemple, En-Nisaï, II, 213, l. 17; Abou Bequer Ben Khair, I, 82, l. 7. — Le râwi indique parfois explicitement,

dira *nous a déclamé* (انشدنا)[1] *par récitation devant lui.* L'emploi pur et simple et sans spécification des formules *nous a raconté*, *nous a appris*, a été interdit par Ibn El-Mobârak, Yaḥya ben Yaḥya[2], Aḥmed ibn Ḥanbal, En-Nisaï et d'autres docteurs. Dans un deuxième parti, cet emploi est considéré comme licite[3]. On a dit que l'opinion de Ez-Zohri, de Mâlik[4], d'Ibn ʿOyyana, de Yaḥya el-Qaṭṭân, d'El-Bokhari[5], de nombre de traditionnistes et de la plupart des gens du Ḥijâz et de Koufa était en ce sens; même certains d'entre eux permettraient de rapporter des ḥadîts recueillis par *récitation* sous la forme *j'ai entendu.* Enfin, un dernier parti a proscrit en l'espèce l'emploi pur et simple de *nous a raconté* (حدثنا) et a autorisé celui de *nous a appris* (اخبرنا). C'est l'opinion d'El-Chafeʿï et de ses disciples, de Moslim ben El-Ḥajjâj[6]

dans sa formule de transmission, que c'est lui personnellement qui a récité قراءة مني عليه ou قراءة بلفظي (*ibid.*, 91, 94, 124, 128). — Le verbe قرأ est parfois aussi employé dans le sens de حدث en parlant du maître, et, dans ce cas, le mot قراءة désigne une transmission par *audition*; la formule indique alors nettement ce sens spécial قراءة منه علينا, ou من لفظه بقراءة علينا (*ibid.*, 77, 78, 127).

[1] انشد est la formule habituelle de transmission dans l'*Aghâni;* voir aussi *Mozhir*, I, 86.

[2] Il s'agit ici de Yaḥya ben et-Tamîmi, originaire de Nisapour, qui mourut en 226.

[3] Comp. Term., II, 338, l. 6.

[4] Cf. Abou Bequer Ben Khair, I, 13, l. 13.

[5] Cf. Bokhari, العلم, n° 6.

[6] Cf. Naw., I, 31, et Waraq., 148. I. es-Çalâḥ lui-même se range à cette opinion; dans un cas où le mode de transmission, *audition* ou *récitation*, n'est pas exactement connu, il considère comme plus prudent d'employer اخبرنا de préférence à حدثنا; car, conclut-il, اخبرنا convient aussi bien à l'*audition* qu'à la *récitation*, tandis que

et de la majorité des gens de l'Orient. On a dit aussi que c'était celle du plus grand nombre des traditionnistes, et on l'a encore rapportée d'Ibn Joraïj, El-Aouzaʿï, Ibn Wahb [1] et En-Nisaï. La distinction qu'elle consacre s'est répandue et a triomphé parmi les traditionnistes.

Remarque I. — Le cahier du maître pendant la *récitation* est entre les mains d'un assistant digne de confiance, attentif aux ḥadîts *récités*, capable de les comprendre [2]; de plus, le maître les connaît par cœur, la *récitation* effectuée dans ces conditions doit être assimilée ou même préférée à celle où le maître a personnellement son cahier en main [3]. — Si dans les mêmes conditions, le maître ne connaît pas par

حدثنا ne convient qu'à l'*audition* : كل تحديث اخبار وليس كل اخبار تحديثا (Naw., I, 17, 18).

[1] ʿAbd el-Malik b. Joraij († 150) est une autorité de Bokh.; son nom est lié à la fameuse controverse relative au premier ouvrage composé dans l'islâm (Sprenger, Mohammed, III, cxvii et suiv.). — El-Aouzaʿï († 157) fut, à son époque, le docteur des Syriens, il était chef d'un *madshab fiqhi* indépendant qui florit particulièrement en Espagne et n'en disparut que pour faire place au mâlékisme. — ʿAbd Allah ben Wahb († 197), jurisconsulte égyptien, fut un des principaux disciples de Mâlik; c'est lui, suivant I. es-Çalâḥ, qui, le premier, apporta en Égypte la distinction entre اخبرنا et حدثنا (Tad., 133, l. 7).

[2] Dans la formule de transmission, on indique parfois de façon explicite que la *récitation* s'est effectuée dans ces conditions particulières. (Abou Bequer ben Khair, I, 105, l. 14); on indique aussi, lorsqu'il y a lieu, que le *récitant* a *récité* en lisant dans le propre exemplaire du maître (*Ibid.*, 90, 91, 102).

[3] Elle doit être préférée, parce que deux individus dignes de confiance appliquant simultanément leur attention aux ḥadîts *récités*, les chances d'erreur dans cette *récitation* sont extrêmement restreintes.

cœur les ḥadîts *récités*, suivant certains, leur transmission est sans valeur; mais l'opinion la meilleure qu'on préfère et qu'on suit en pratique, c'est que cette transmission est valable. Nous dirons en conséquence : lorsque le cahier du maître est dans la main d'un assistant dont la science et la foi peuvent inspirer confiance, il est préférable de considérer la transmission comme valable; lorsque ce cahier est dans la main d'un assistant peu digne de confiance, la transmission n'est valable que lorsque le maître sait par cœur les ḥadîts *récités*.

Remarque II. — Un élève a *récité* devant le maître en employant la formule *un tel t'a appris* (اخبرك فلان) ou toute autre analogue[1]. Le maître l'a entendu, compris, et n'a rien désapprouvé de la *récitation :* la transmission des ḥadîts ainsi recueillis est valable, et l'élève peut les rapporter. Dans l'opinion juste pour laquelle la majorité des docteurs des diverses sciences s'est catégoriquement prononcée, il n'est pas nécessaire que le maître donne une approbation explicite. Néanmoins, certains chafeʿites et certains thâhirites l'ont exigé. Ibn es-Çabbâgh le chafeʿite a dit[2] : « l'étudiant n'a point le droit de rapporter avec la formule *m'a raconté* le ḥadîts ainsi transmis. Mais

[1] Par exemple أخبركم lorsque le maître est censé avoir entendu avec plusieurs condisciples (exemple *apud* Ahlwardt, II, p. 249, 2e colonne *in princ.*).

[2] ʿAbd es-Sayyid ben es-Çabbâgh († 477), un des docteurs chafeʿites les plus célèbres, compta parmi les premiers professeurs de la Madrasa Nithâmiyya à Baghdad.

il peut le mettre en pratique et le rapporter en employant la formule *on a récité devant un tel qui entendait* (قرئ على فلان وهو يسمع) ».

Remarque III. — El-Ḥâkim a dit : « les formules que je préfère personnellement, et sur l'emploi desquelles se sont accordés mes maîtres et les imams de mon époque sont les suivantes : en rapportant ce qu'il a entendu *seul* de la bouche même du maître, le râwi dira *un tel m'a raconté* (حدثني); pour ce qu'il a entendu avec d'autres étudiants, il dira *nous a raconté* (حدثنا); pour ce qu'il a *récité* lui-même devant le maître, il dira *m'a appris* (اخبرني); pour ce qui a été *récité* par un autre en sa présence, il dira *nous a appris* (اخبرنا) ». On attribue à Ibn Wahb une opinion analogue[1], et de fait, ce sont d'excellentes recommandations. Si le râwi a quelque doute[2], le mieux, à ce qui semble, est qu'il emploie les formules *m'a raconté, m'a appris* et non pas *nous a raconté, nous a appris.* — Tout ceci, les docteurs en tombent d'accord, constitue des pratiques recommandables[3]. — En rapportant des ḥadîts contenus dans des ouvrages écrits, il n'est pas permis de changer

[1] Cf. Term., II, 338, l. 3, 4.

[2] Le doute de l'étudiant consiste ici en ce qu'il ne se rappelle plus exactement s'il était seul avec le maître au moment de la transmission ou s'il y avait d'autres auditeurs. — Lorsqu'il ne se rappelle plus exactement s'il a *récité* lui-même, ou simplement assisté à la *récitation*, il fera bien, d'après El-Khaṭîb, d'employer la formule *nous avons récité* قرأنا (Tad., 134, l. 24 et suiv.; cf. une formule beaucoup plus explicite pour indiquer un doute de cette nature (*apud* Abou Bequer ben Khair, I, 153, l. 9).

[3] *Recommandable* مستحب et non pas *obligatoire* واجب.

nous a raconté en *nous a appris* et *vice versa. Quid* de ce changement pour les ḥadîts recueillis de la bouche d'un professeur? La question est corrélative d'une autre, la valeur du *récit d'après le sens.* Pour ceux qui autorisent ce récit, l'interversion, sans distinction des deux formules sera licite; ceux, par contre, qui repoussent le *récit d'après le sens*, repousseront également cette interversion [1].

Remarque IV. — La transmission est-elle valable lorsque, soit le professeur, soit l'élève, se sont occupés au moment de la *récitation* à copier quelque texte? Non suivant Ibrahim El-Ḥarbî le chafe'ïte, Ibn 'Adi, et l'*ostads* Abou Isḥaq el-Isferaïni le chafe'ïte [2]. — Oui, suivant le ḥâfith Mousa ben Haroun El-Ḥammâl et d'autres auteurs. D'après Abou Bakr ed-Dhab'i le chafe'ïte, le râwi en rapportant les traditions ainsi recueillies, devra dire non pas *un tel nous a appris*, mais *j'ai assisté à* (telle récitation; حضرت) [3]. L'opinion juste, c'est qu'il faut distinguer :

[1] Cf., pour le «récit d'après le sens» رواية بالمعنى, *infra*, XXVI[e] branche, § IV.

[2] Ibrahîm ben Isḥâq el-Ḥarbi, docteur chafe'ïte de Baghdâd † 285), composa un excellent traité sur les mots rares du ḥadîts. — Abou Aḥmed ben 'Adi el-Jorjâni († 365) est l'auteur du كامل في معرفة الضعفاء. — Abou Isḥâq el-Isfaraïni, surnommé الاستاذ «le maître», jurisconsulte chafe'ïte et théologien, originaire d'Isferaïn dans le Khorâsân, mourut à Nisapour en 418. — Ghazâli se prononce catégoriquement dans le même sens que ces docteurs (Iḥya, III, 279, l. 33).

[3] Abou Bakr Aḥmed b. Isḥaq ed-dhab'i († 348), originaire de Khorâsân, s'est occupé de traditions et d'histoire. — Celui qui s'est occupé à copier pendant le cours, dit un auteur, ne peut réellement

si l'individu, occupé à copier a compris ce qu'on *récitait*, la transmission est valable; sinon elle ne l'est pas[1]. Même discussion dans plusieurs autres cas: le maître ou l'auditeur ont entretenu une conversation pendant qu'on *récitait*; le *récitant* a parlé trop vite ou trop peu clairement; l'auditeur était placé trop loin pour bien comprendre[2]. Dans l'opinion qui semble la meilleure, il ne faut pas attacher d'importance aux lacunes d'audition qui n'excèdent pas deux où trois mots. Au surplus, le maître fera bien, dans tous ces cas, de donner *licence* à l'auditeur de rapporter l'ouvrage récité; et s'il *écrit* pour lui les ḥadîts en question; il mentionnera que l'auditeur les a entendus de lui et a reçu *licence* de les rapporter[3]. Plusieurs traditionnistes ont suivi cette pratique. — *Quid*, si l'auditoire étant très nombreux, c'est le *scribe* qui a été chargé de faire parvenir jusqu'au fond de la salle la parole du maître? Certains anciens et d'autres auteurs ont pensé que ceux qui ont entendu

pas être qualifié de سامع, mais simplement de جليس العالم (Mortadha, sur Iḥya, VIII, 468, l. 22).

[1] Cf. une anecdote relative à la puissance de mémoire dont Daraqoṭni fit preuve dans une espèce de ce genre, *ap.* Tad., 135, l. 21 et suiv.

[2] Les auteurs citent encore le cas où le professeur faisait la prière pendant le cours (Mortadha, sur Iḥya, VIII, 468, l. 36).

[3] Comme le remarque Soyouṭi (Tad., 136, l. 5), la délivrance de la *licence* (اجازة) répare la défectuosité de l'*audition* et de la *récitation* (comp. Abou Bequer ben Khair, I, 15, 16), la formalité de la *licence* suffisant à elle seule à opérer valable transmission des ḥadîts auxquels elle s'applique (cf. *infra*, III). — Quant aux mots «s'il écrit pour lui les ḥadîts en question», ils visent le cas où, après *audition* et *récitation*, le maître donne encore transmission par *écrit* des ḥadîts à son élève (*infra*, p. 225).

le *scribe* peuvent rapporter d'après le maître; mais l'opinion juste adoptée par les vérificateurs est en sens contraire[1]. — Pour le cas où le maître aurait prononcé avec une assimilation et de façon indistincte une lettre facile à rétablir exactement, Aḥmed ben Ḥanbal a dit : « Je veux bien croire qu'il n'y aura pas là de quoi embarrasser l'élève, dans son rapport du maître. Si cette prononciation défectueuse porte sur tout un mot, ajoute-t-il, il interrogera le *scribe*, et si ce dernier a entendu la même chose que lui-même, la rapport ne souffrira aucune difficulté. » Cette pratique a été interdite par Khalaf ben Sâlim[2].

Remarque V. — On entendra valablement des ḥadîts d'un râwi, placé derrière un rideau, lorsqu'on connaît sa voix, s'il rapporte lui-même; lorsque l'on sait qu'il est présent à un endroit d'où il peut entendre, si les ḥadîts lui sont *récités;* et ce dernier fait est suffisamment établi par l'assertion d'un individu digne de foi[3]. Néanmoins Choʿba a exigé que l'élève vît de ses yeux celui dont il rapporte; l'opinion juste

[1] Cf., sur le rôle du *scribe* (مستملى), *infra*, branche XXVII, § 3.

[2] Khalaf ben Sâlim el-Mokhrami († 231) figure comme autorité chez Nisaï.

[3] Cette discussion n'est pas une subtilité d'ordre purement théorique; elle avait au contraire un intérêt pratique en ce qui concerne l'enseignement du ḥadîts par les femmes (cf., sur le nombre des femmes dans la littérature du ḥadîts, *M. St.*, II, 405-407); déjà les épouses du Prophète auraient enseigné la *Sonna* aux musulmans, cachées derrière des rideaux (Tad., 137, l. 6 et suiv.), et il est curieux de voir la même pratique suivie à notre époque par des femmes musulmanes professeurs (cf. Mouliéras, *Maroc inconnu*, II, 741). — M. Basset nous apprend que, dans les communautés

adoptée par la majorité des auteurs est en sens contraire.

Remarque VI. — Après l'audition, le râwi dit à l'auditeur : « Ne rapporte point d'après moi », ou « Je reviens sur ce que je t'ai appris », ou toute autre chose analogue; et il n'allègue comme motif de cette rétractation ni une erreur dans le récit, ni un doute sur son exactitude; l'auditeur n'en rapportera pas moins valablement les ḥadîts entendus[1]. — Le râwi a cité des traditions exclusivement à l'intention de certains individus, et, à son insu, d'autres personnes les ont entendues; elles n'en ont pas moins le droit de rapporter. Le maître a formellement déclaré : « Je vous apprends à vous, non à un tel »; l'individu ainsi désigné ne sera pas par là frappé d'exclusion. Telle est l'opinion de l'*ostads* Abou Isḥâq (El-Isfaraïni).

III. La troisième manière de recevoir transmission du ḥadîts, c'est la *licence* (اجازة)[2]. Elle peut revêtir des formes très diverses.

abadhites, l'enseignement religieux était donné à la fois aux hommes et aux femmes; mais que ces dernières n'assistaient au cours que derrière un rideau tendu dans la mosquée.

[1] Si le maître ne peut empêcher ses élèves de transmettre les traditions qu'il leur a rapportées, il peut du moins leur imposer certaines limitations; les obliger, par exemple, à ne transmettre que par سماع, jamais par مناولة ou par اجازة (cf. Ahlwardt, II, n° 1510).

[2] La *licence* (اجازة) n'est pas particulière à l'enseignement du ḥadîts; elle s'applique également à l'ensemble des sciences musulmanes (cf., pour le Coran : Itqân, 233 et suiv.; pour les sciences philologiques : Mozhir, I, 80-83). Au reste, la forme de la trans-

1° Le maître spécifie à la fois celui auquel il donne *licence* et l'ouvrage qu'il donne *licence* de rapporter. Par exemple, il dit : « Je te donne *licence* (à toi un tel) de rapporter le *Çaḥîḥ* d'El-Bokhari ou tous les ouvrages figurant à mon programme ». Cette sorte de

mission orale adoptée uniformément pour tout enseignement fait que, dans l'islâm, toute connaissance est en somme *tradition*. Elle établit la capacité de l'élève (comp. Itq., 242, l. 13), le droit acquis par lui d'enseigner sur l'autorité du *licenciant* (المجيز). Pour ce qui est du ḥadîts, il paraît bien qu'à l'origine la *licence* était délivrée soit après l'*audition* ou la *récitation* (cf. *ap.* Ahlwardt, II, n° 1458, un amusant exemple de *licence* donnée en songe par le Prophète, après *récitation*), soit après la *remise* par le maître à l'élève d'un cahier de traditions (المناولة, cf. *infra*, 218). Elle constatait la régularité de la transmission du ḥadîts. Plus tard, de simple moyen de preuve, la *licence* s'éleva au rang de mode de transmission *indépendant* et *distinct* du سماع, de la قراءة, de la مناولة. Des raisons de commodité pratique firent adopter par la plupart des auteurs cette équivoque formaliste. (*M. St.*, II, 189). — La transmission par *licence* est donc dans son principe légèrement entachée de faiblesse (Ibn es-Çalâḥ, *apud* Tad., 138, l. 25). En énumérant ici les différentes formes de la *licence*, Naw. montre quels élargissements successifs ont été encore apportés à cette primitive tolérance. — Il convient, au reste, de remarquer que ce n'est guère qu'à partir du IIIe siècle que la *licence* fut admise comme mode *distinct* de transmettre le ḥadîts (*Z. D. M. G.*, X, p. 10); c'est-à-dire à l'époque où les grands recueils furent colligés (comp. Tad., 138, l. 11, et, pour les sciences philologiques, Mozhir, I, 80). Il devint beaucoup plus facile qu'auparavant d'acquérir la connaissance des traditions; le traditionniste enseigna, le plus souvent, non plus les traditions recueillies par lui personnellement, mais celles contenues dans un recueil canonique, et il put sans scrupule donner *licence* de transmettre d'après lui à l'élève qui avait de ces recueils une connaissance suffisante. Les technologistes du ḥadîts envisagent la *licence* ou comme un surrogat de l'*audition*, ou comme une permission, assez voisine d'un contrat (Tad., 141, l. 19 et suiv.). Les premiers se réclament volontiers pour tous les cas où il s'agit d'apprécier la validité d'une variété de *licence* d'un axiome *licencia imitatur audi-*

licence est la plus relevée parmi celles non accompagnées de *remise* (مناولة). D'après l'opinion la plus juste, qui a pour elle la majorité des docteurs des diverses sciences et une pratique constante, il est licite de rapporter les traditions auxquelles elle s'étend, et de les mettre en pratique. Toutefois quelques docteurs des diverses sciences ont déclaré la *licence* non valable [1]; et telle serait même l'une des deux opinions qu'on rapporte sur la question d'El-Chafeᶜï. Enfin certains docteurs thâhirites [2] et leurs partisans professent que, non plus que les ḥadîts *relâchés*, ceux transmis par *licence* ne doivent être mis en pratique. C'est une opinion complètement erronée.

tionem; les seconds comparent presque la *licence* à un contrat juridique, parlent de اركان الاجازة comme on parle de اركان البيع et de اركان النكاح (Dict., 208) et tirent argument en faveur de la validité de telle ou telle *licence*, de la validité de *telle ou telle forme de contrat.* (Cf., sur la *licence* : Sprenger, *Z. D. M. G.*, X, p. 10 et suiv., où figure partiellement le présent passage du Taqrîb, Salisb., 76, 77; *M. St.*, II, 188 et suiv.; Delphin, *Fas, son Université*, 45, 48; voir des spécimens de *licences* apud Ahlwardt, I, p. 54-95; Catalogue, Brill, 1889, p. 134 et suiv.; *Journ. asiat.*, 1855: mai-juin, 548; Delphin, *op. laud.*, 100; Ṭabaq. mofassirin, 79; des *licences* versifiées *ap.* Maqqari, I, 628, 715).

[1] On rapporte notamment de Choᶜba († 160) le propos suivant: «Si la *licence* était valable, le voyage pour rechercher les ḥadîts (الرحلة) serait sans utilité.» (Tad., 137, l. 20; comp. Ibn Bach Kowâl, 201, où ce propos est attribué à un savant du vᵉ siècle. Abou Dsarr El-Harawi († 434). — Mâlik auquel on parlait de la *licence* pure et simple aurait ironiquement remarqué que celui qui la sollicitait désirait devenir savant en quelques jours (*Z. D. M. G.*, X, 10, l. 8). Voir *apud* Mozhir, I, 80, 81, la discussion des motifs invoqués pour et contre la validité de la *licence*.

[2] Ibn Ḥazm, particulièrement, se serait montré fort sévère pour la *licence* et l'aurait qualifiée de بدعة غير جايزة (Tad., 137, l. 25).

2° Le maître spécifie l'individu auquel il donne *licence*, mais non les traditions qu'il donne *licence* de rapporter; par exemple il dit : « Je te donne *licence* de rapporter les traditions entendues par moi. » La divergence d'opinions au sujet de cette deuxième forme est plus forte et plus grande qu'au sujet de la précédente. La majorité des docteurs des diverses sciences considère comme licite de rapporter les traditions sous cette forme, et comme obligatoire de mettre en pratique ces traditions.

3° Le maître ne spécifie pas ceux auxquels il donne *licence* de rapporter. Il les désigne de la façon la plus générale, et dit par exemple : « Je donne *licence* aux musulmans, ou à tout le monde, ou à mes contemporains[1] ». Les auteurs de ces derniers temps sont d'avis très différents sur la validité de cette *licence*. Celle où le maître restreint par quelque désignation plus étroite ceux qu'il autorise[2] est plus près que toute autre de la validité. Parmi ceux qui considèrent ce mode de rapporter comme licite, citons : le cadi Abouṭ-ṭayyib, El-Khaṭîb, Abou ʿAbd Allah ben Mendah, Ibn Itâb, le ḥâfith Aboul ʿAla[3], etc. — Le maître (Ibn es-Çalâḥ) a dit : « Nous

[1] Cf. des exemples de *licence* ainsi conçus *ap.* Abou Bequer ben Kkair, I, 453, 455. Cette variété de *licence*, ainsi que la précédente, porte le nom de اجازة عامة.

[2] Telle une *licence* accordée aux étudiants de telle ville, aux élèves qui ont entendu le maître jusqu'à telle époque (Tad., 138, l. 16-17).

[3] Le cadi chafe'ite Abouṭ-Ṭayyib Ṭâhir Eṭ-Ṭabari mourut en 450. — Le ḥâfith Abou 'Abd Allah Mohammed ibn Mandah auteur du

n'avons entendu dire d'aucun auteur dont on puisse recommander l'exemple, qu'il ait rapporté sous cette forme. » Personnellement j'estime que ce qui ressort nécessairement de la reconnaissance de valeur accordée par certains a cette *licence*, c'est la légitimité, dans leur opinion, de la transmission sous sa forme, car, sinon, quelle pourrait être l'utilité de cette *licence ?*

4° L'ouvrage pour lequel *licence* est donnée, ou la personne de l'impétrant demeurent inconnus. Le maître a dit par exemple : « Je te donne *licence* de rapporter le *Kitâb es-Sonan* », alors que ce titre est commun à nombre de livres [1], ou encore : « Je donne *licence* à Moḥammed b. Khâlid ed-Dimachqi » alors que plusieurs individus présents portent ce nom. De semblables *licences* n'ont aucune valeur. — Supposons que le maître donne *licence* à plusieurs individus désignés dans le diplôme lui-même ou ailleurs, mais dont il ne connait ni les personnes, ni la généalogie, ni le nombre, dont il n'a pas distingué chacun individuellement. Cette *licence* sera valable, comme l'aurait été l'*audition* de ces individus assistant au

Tarîkh Isfahan mourut en 301. — Abou Moḥammed ben 'Itab, jurisconsulte et traditionniste andalou, fleurit à Cordoue vers le commencement du VIe siècle. — Aboul 'Ala el-Ḥasan el-'Aṭṭar el-Hamdàni mourut en 569.

[1] On peut comparer les règles de la *licence* sur ce point (اجازة بمجهول او لمجهول) aux prescriptions juridiques qui, en matière de contrats, tendent à prévenir une connaissance insuffisante (جهل) de l'objet (cf. Kharchi, III, 378 et suiv.). — El-Khaṭîb avait consacré à la question de اجازة المجهول والمعلوم un opuscule (Abou Bequer ben Khair, I, 455).

cours du maître dans les mêmes conditions[1]. — Une *licence* ainsi conçue : « Je donne *licence* à quiconque un tel voudra » ou dans des termes analogues comporte à la fois incertitude quant à la personne de l'impétrant, et subordination à une condition. Dans l'opinion la meilleure, elle n'a aucune valeur, et le cadi Abouṭ-Ṭayyib le chafe'ïte en a décidé ainsi[2]. Mais Ibn el-Farrâ le ḥanbalite et Ibn 'Amrous le Malékite se sont prononcés pour la validité[3]. — Une *licence* ainsi conçue : « Je donne *licence* à quiconque le désire » laisse inconnue la personne de l'impétrant autant et même plus que la précédente[4]. Une *licence* ainsi conçue : « Je donne *licence* à quiconque désire rapporter de moi » serait bien plutôt licite que les précédentes[5]. En effet, elle ne fait qu'exprimer clairement une chose que la *licence* implique nécessairement[6]. Sera autorisée la *licence* délivrée en ces termes :

[1] C'est une application caractéristique du principe *licencia imitatur auditionem.*

[2] Suivant El-Khaṭîb, les adversaires de cette *licence* tireraient argument d'analogie de ce que, dans le mandat, toute condition qui laisse incertaine la personne du mandataire est proscrite (Tad., 139, l. 23, 24).

[3] Le cadi ḥanbalite Abou Ya'la Moḥammed ibn el-Farrâ mourut en 458. — Le docteur malékite Aboul Fadhl Moḥammed ibn 'Amrous enseigna à Baghdad dans la deuxième moitié du ve siècle. — Cf. un exemple de *licence* ainsi conçue *ap.* Abou Bequer ben Khair, I, 452, l. 5.

[4] Les auteurs comparent une *licence* ainsi conçue à un mandat donné *à qui voudra s'en charger,* ou à un legs fait *à qui voudra le prendre;* ces dispositions n'ont aucune valeur (Tad., 140, l. 6 et suiv.).

[5] Cf. un exemple, *ap.* Abou Bequer ben Khair, I, 452, l. 15.

[6] A savoir que le fait de rapporter ou de ne point rapporter

« Je donne *licence* à un tel de rapporter de moi telle chose, s'il le désire » ou bien « Je te donne *licence* si tu le désires, si tu y tiens, si tu le veux. »

5° La *licence* est donnée à un individu qui n'existe pas encore : « Je donne *licence* à ceux qui naîtront d'un tel. » Relativement à la valeur de cette licence, les modernes diffèrent d'avis. Il se peut aussi que l'individu qui n'existe pas encore soit adjoint dans la licence à un autre déjà existant : « Je donne *licence* à un tel et à ceux qui naîtront de lui dans la suite des générations »[1]. Cette deuxième formule serait bien plutôt valable que la première. Elle a été employée parmi les traditionnistes par Abou Bakr b. Abou Dawoud[2]. Quant à la première, El-Khaṭîb l'autorise et en cite comme partisans Ibn el-Farrâ et Ibn ʿAmrous[3]. Par contre le cadi Abouṭ-Ṭayyib et Ibn-es-Çabbâgh tous deux chafeʿïtes l'ont déclarée sans va-

d'après le *licenciant* est laissé à l'entière discrétion de l'impétrant. — Ibn es-Çalâḥ compare à tort cette formule de *licence* à l'offre de vente بعتك ان شئت; car, dans cette vente, la personne de l'acheteur éventuel est parfaitement désignée, tandis que la personne de l'impétrant demeure inconnue dans la variété de *licence* en question : généralement on lui refuse toute valeur (Tad., 140, l. 3 et suiv.).

[1] Cf., à titre d'exemples, Ahlwardt, I, nos 195, 196.

[2] Abou Bakr ʿAbd Allah ben Abou Dawoud, fils d'Abou Dawoud es-Sijâstani, imam fils d'imam, et auteur lui-même d'un recueil de traditions, mourut en 310.

[3] El-Khaṭîb aurait même consacré à la question un opuscule. Il tire, en faveur de la *licence* accordée à des personnages à naître, argument d'analogie de la validité juridique du وقف (fondation perpétuelle) fait au profit de personnages à naître (Tad., 140, l. 15; cf. Kharchi, V, 80).

leur[1]; et en fait c'est là l'opinion juste et dont il ne faut pas s'écarter. — Que faut-il penser de la *licence* conférée à un enfant non doué de discernement? Suivant l'opinion la meilleure pour laquelle se sont prononcés le cadi Abouṭ-Ṭayyîb et El-Khaṭîb, cette *licence* est valable[2]; certains auteurs l'ont cependant contesté.

6° La *licence* s'applique à des traditions dont le maître qui la confère n'a pas encore reçu transmission. Le but poursuivi en l'espèce, c'est que l'impétrant puisse les rapporter lorsque le maître lui-même en aura pris connaissance[3]. Le cadi ʿIyâdh a dit : « Je ne connaissais personne qui eût parlé de la question; je constatais chez certains modernes l'emploi de cette *licence*, puis dans la suite, on raconta que le cadi de Cordoue Aboul-Walîd l'avait proscrite et c'est là à son égard la meilleure attitude à tenir[4] ». Telle est l'opinion juste[5]. Il faut en conclure ceci : un râwi ayant

[1] Ils fondent naturellement leur décision sur le principe *licencia imitatur auditionem* (Tad., 140, l. 20 et suiv.).

[2] Cf. *M. St.*, II, 191. C'est surtout, suivant Ibn es-Çalâḥ, pour assurer la continuation de l'isnâd qu'une semblable tolérance aurait été admise (cf. *supra*, janv.-févr., p. 145, note 2). Du reste, l'individu *licencié* avant l'âge de discernement ne pourra opérer transmission qu'à l'époque de la puberté (cf. *infra*, XXVII[e] branche, *in princ.*) [Tad., 140, l. 24 et suiv.).

[3] De même, il est arrivé qu'un auteur donnât *licence* de rapporter de lui tous les ouvrages qu'il composerait dans l'avenir (*Z. D. M. G.*, XVI, 664).

[4] Cette citation du cadi ʿIyâdh est prise à l'*Ilmâʿ* (Tad., 141, l. 15). — Aboul Walîd, dont il est question ici, est le fameux *cadi de l'assemblée* de Cordoue Aboul Walîd Younès ben Moghîts, connu sous le nom de Ibn es-Çaffâr († 429).

[5] Quelque idée qu'on se fasse de la *licence*, remarque Ibn es-

reçu *licence* d'un maître pour tout ce que le maître a recueilli, lorsqu'il voudra en rapporter quelque ḥadîts devra rechercher si le maître en avait eu connaissance avant la délivrance de la *licence*. La *licence*, conçue en ces termes : « Je te donne licence de rapporter tout ce qui te semble et te semblera réellement être au nombre de mes traditions » est parfaitement valable. Elle donne le droit à l'impétrant de rapporter tout ḥadîts dont il jugera que le maître l'a réellement recueilli avant délivrance de la *licence*. Ed-Daraqoṭni et d'autres docteurs ont fait usage de cette forme de *licence*.

7° Certain auteur dont l'opinion n'a guère de poids, a repoussé la *licence* délivrée pour des ḥadîts recueillis eux-mêmes par *licence* (اجازة المجاز) : « Je te donne *licence* s'étendant à tout ce pour quoi j'ai moi-même reçu *licence*[1] ». L'opinion juste, admise

Çalâḥ, il est manifeste que la présente variété est inadmissible. Considère-t-on la *licence* comme un surrogat de l'information orale, il est clair qu'on ne pourra donner *licence* d'une chose qu'on ne connaît pas encore, non plus qu'on n'en ferait transmission orale. Veut-on voir dans la *licence* une permission, il faut reconnaître qu'un individu ne saurait accorder aucune permission relativement à ce qui ne lui appartient pas; en droit, par exemple, permettre de vendre la chose d'autrui est un acte sans valeur (la vente elle-même de la chose d'autrui est nulle d'après la plupart des docteurs, cf. VAN DEN BERG, *De contractu do ut des*, 35-37) [Tad., 141, l. 19 et suiv.].

[1] L'auteur dont Nawawi rapporte cette opinion est le ḥâfith Aboul Barakât el-Anmâṭi († 538). Considérant que la *licence* isolée était déjà une faiblesse, il estimait que la succession de deux *licences* sans *audition* enlevait à la transmission toute espèce de force, et concluait que « *licence* sur *licence* ne vaut » (منع الاجازة على الاجازة ;

dans la pratique, c'est que cette *licence* n'est nullement interdite; les ḥafîths ed-Daraqoṭni, Ibn ʿOqda[1], Abou Noʿaïm[2], Aboul Fatḥ Naçr el-Moqaddasi se sont formellement prononcés en ce sens. Aboul Fatḥ rapportait parfois des ḥadîts transmis par *licence* sur *licence* à trois reprises différentes. Le râwi qui a ainsi reçu transmission doit faire attention à ne pas rapporter par erreur des ḥadîts auxquels ne s'étendrait pas la *licence* primitive. Ainsi supposons que cette *licence* primitive soit ainsi conçue : « Je te donne *licence* de rapporter ce qui te semblera être réellement au nombre des traditions par moi entendues »; puis que le râwi ayant obtenu la deuxième *licence*[3] vienne à connaître les traditions entendues par le maître de son maître. Il ne devra en rapporter aucune de son maître, avant de savoir si elle semblait à ce dernier être réellement au nombre des ḥadîts entendus par son propre maître[4].

Remarque. — Suivant Aboul Ḥosaïn b. Fâris le mot اجازة dérive de l'expression جواز الماء, « abreuvement par l'eau des bestiaux et des terres labourées ». On dit : استجزته فاجازنى, « je lui ai demandé l'abreuve-

Ṭabaq., XV, 44). Il composa un opuscule sur la question (Tad., 141, l. 28, 29).

[1] Aboul ʿAbbas Aḥmed ibn ʿOqda, célèbre traditionniste enseigna à Koufa dans la deuxième moitié du IIIe siècle.

[2] Comp. Abou Bequer ben Khair, éd. Codera, I, 16.

[3] Cette deuxième licence est conçue en ces termes : أجزتك مجازتى.

[4] D'une façon générale, l'interprétation restrictive est de règle absolue sur tous les points dans l'hypothèse de اجازة المجاز (Tad., 142, l. 8 et suiv.).

ment; il m'a abreuvé », lorsqu'un individu vous a octroyé de l'eau pour vos troupeaux et vos terres. De même l'étudiant demande au maître d'être abreuvé de sa science et le maître l'en abreuve[1]. Cette étymologie permettrait de construire اجاز avec deux compléments directs اجزت فلانا مسموعاتى. Dans une autre opinion, la plus répandue, on donne à اجازة le sens de اذن (permission); et l'on construit de la façon suivante : اجزت له رواية مسموعاتى. L'expression اجزت له مسموعاتى implique une suppression du mot رواية, analogue aux suppressions de mots qui se produisent dans des cas semblables[2]. — On a dit que la *licence* n'est vraiment digne d'approbation qu'au cas où celui qui l'accorde connaît les traditions auxquelles elle s'applique, et ou d'autre part l'impétrant est homme de science. Certains ont vu là des conditions nécessaires à la validité même de la *licence;* et tel aurait été, à ce qu'on rapporte, l'avis de Mâlik[3]. Ibn ʿAbd el-Barr a dit : « Seuls peuvent accorder *licence* les traditionnistes habiles et pour des ḥadîts déterminés, dont l'isnâd n'offre pas de difficultés[4] ». —

[1] Comp. *M. St.*, II, 189, note 1. — Aboul Ḥosaïn Aḥmed ibn Fâris el-Qazwînî, dont on rapporte cette étymologie, est l'auteur du مجمل اللغة, mort en 395.

[2] Suivant d'autres auteurs encore, il faudrait chercher l'explication de اجازة dans la signification de *passer*, qui appartient à la racine جاز; la *licence* fait passer, transmet des récits du maître à l'élève (Tad., 142, l. 20, 21).

[3] Voir le détail des conditions très étroites auxquelles Malik aurait soumis la validité de la *licence* apud Abou Bequer ben Khair, I, 15.

[4] Le *licenciant* doit au moins connaître, ne fut-ce que d'une façon

Celui qui donne *licence* écrite, doit de plus en prononcer oralement les termes. Néanmoins, s'il se borne à donner par écrit, mais avec intention ferme de l'accorder, elle n'en est pas moins valable[1].

IV. — La quatrième manière de recevoir transmission est la *remise* (مناولة) qui peut être de deux sortes : accompagnée de *licence* (مقرونة بالاجازة) ou pure et simple (مجرّدة)[2].

A. La première doit être considérée d'une façon absolue comme la *licence* de l'ordre le plus relevé; elle peut revêtir plusieurs formes[3] :

1° Le maître remet à l'élève le cahier original où sont consignées les traditions par lui entendues, ou un exemplaire collationné sur cet original, il lui dit

générale, le rôle, la portée de la *licence;* savoir qu'elle opère une transmission du hadîts; il n'a pas besoin d'en avoir approfondi les règles de détail (Qastal., I, 17, l. 34 et suiv.).

[1] De même, remarque Ibn es-Çalâh, dans la *récitation*, le maître ne prononce lui-même aucune parole et la transmission n'en est pas moins valable (Tad., 142, l. 27 et suiv.).

[2] Cf. sur la مناولة. *Z. D. M. G.*, X, p. 13; Salisb., 77; ***M. St.***, II, 188 et suiv. — Bokh. (العلم, n° 8) consacre un chapitre à démontrer la légitimité de ce mode de transmission : à l'appui il cite la tradition d'après laquelle le Prophète remit au chef d'un détachement des instructions écrites avec ordre de n'en prendre et de n'en donner connaissance qu'arrivé à destination (il s'agit du guet-apens de Nakhla) [comp. Abou Bequer Ben Khair, I, 13; 14].

[3] Il a été dit précédemment qu'à l'origine, il n'y avait pas de *licence* pure et simple; la *remise* et la *licence* étaient les deux actes successifs d'un même procédé de transmission (cf. *sup.*, 208, note). Ce procédé fut admis de très bonne heure. Nombre des docteurs cités plus bas par Naw., parmi ceux qui l'approuvent appartiennent à la génération des *suivants*.

en même temps : « Ceci est ce que j'ai recueilli » ou « Ce que je rapporte d'un tel, rapporte-le à ton tour d'après moi ». Après quoi, il laisse le cahier aux mains de l'élève, soit à titre de propriété, soit pour qu'il le copie ou pour quelque autre chose;

2° L'élève présente au maître un cahier contenant les traditions recueillies par ce maître; ce dernier l'examine attentivement, en pleine connaissance de cause, puis le rend à l'élève en disant : « C'est bien le ḥadîts par moi recueilli » ou « par moi rapporté; rapporte-le d'après moi » ou « je te donne licence de le rapporter d'après moi ». Cette dernière forme a été désignée par plusieurs imams du ḥadîts sous le nom de *présentation* (عرض); nous avons vu précédemment que la *récitation* au maître a également reçu ce nom : pour les distinguer on appelle la première *présentation par remise* (عرض المناولة), et la seconde, *présentation par récitation* (عرض القراءة)[1]. D'après ez-Zohri, Rabîʿa, Yaḥya ben Saʿîd el Ançâri, Mojâhid, el-Chaʿbi, ʿAlqama, Ibrahim, Aboul ʿÂlia, Abou ez-Zobaïr, Aboul Motawakkil, Mâlik, Ibn Wahb, Ibn el-Qâsim et nombre d'autres docteurs, cette sorte de remise aurait la même valeur que l'*audition*[2]. Mais l'opinion juste, c'est qu'elle est inférieure

[1] Cf. *supra*.

[2] Rabiʿa est Rabiʿa ben Farroukh, surnommé Rabiʿa er-raï (Rabiʿa le rationnaliste, *M. St.*, II, 79), qui fut maître de Mâlik, et mourut en 132. — Yahya ben Saʿîd el Ansari, cadi de Médine et El-Hachimiyya mourut en 143. — Mojahid ben Jabar el-Mekki, un des principaux suivants célèbre surtout par sa connaissance du Coran mourut en 101. — ʿAmir ibn Chorâḥil el-Chaʿbi, tradition-

à l'*audition* et à la *récitation;* en ce sens se sont prononcés Et-Tsaouri, El-ʿAouzaʿï, Ibn el-Mobârak, Abou Ḥanîfa, El-Chafeʿï, El-Bowaïṭi, El-Mozani, Aḥmed ben Ḥanbal, Isḥaq et Yaḥya ben Yahya[1]. El-Ḥâkim parlant de cette opinion a dit : « C'est elle que nous avons vu suivre à nos imams et que nous professons nous-mêmes ;

3° Le maître remet à l'élève le cahier contenant les traditions par lui entendues, lui donne *licence* de les rapporter, puis reprend le cahier. Cette *remise* est inférieure aux deux précédentes Néanmoins, elle permet à l'élève de rapporter les ḥadîts ainsi transmis, si plus tard il se procure le cahier du maître, ou un exemplaire sur lui collationné. La *remise* sous cette forme ne semble guère l'emporter sur la *licence* pure et simple (sans *remise*) donnée pour un

niste de Koufa, autorité de Bokh., mourut en 103. — ʿAlqama ibn Qaïs En-Nakhʿi, est le très célèbre *suivant âgé* mort en 72. — Ibrahim ibn Yazîd en-Nakhʿi qui reçut les enseignements de ʿAlqama mourut en 96. — Aboul ʿAlia Rafiʿ el-Baçri († 94), et Abouz-Zobaïr Moḥammed el Mekki († 128) sont deux autorités de Bokh. — Aboul Motawakkil ʿAli ibn Dawoud († 102) est une autorité des six auteurs canoniques. — Abd er-Raḥman ibn el-Qâsim et-Tamîmi († 131) est une autorité de Mâlik et des six auteurs canoniques. — L'opinion de ces auteurs est encore professée par des traditionnistes du VIIe siècle (cf. Ṭabaq., XV, 40). — Suivant Ibn el-Atsîr, certains auteurs auraient même القراءة à السماع parce que « l'écriture est plus sûre que la parole » (Tad., 144, l. 4).

[1] Jamâl ed-dîn el-Bowaïṭi, jurisconsulte chaféʿite († 231) colligea le *Kitâb el Omm* de Chafeʿï. — Ismaʿil el-Mozâni († 264) est l'auteur d'un *Mokhtaçar* qui fut le premier ouvrage méthodique de droit chafeʿïte. — Ishâq ben Rahwaïh († 232) également chafeʿite fut pour le ḥadîts un des maîtres de Bokh. — Yaḥya ben Yaḥya et-Tamîmi, jurisconsulte du Khorâsân mourut en 226.

recueil nettement déterminé. Aussi, certains jurisconsultes et *Oçouli* ont-ils déclaré qu'elle n'offrait aucun avantage[1]. Néanmoins les traditionnistes anciens et modernes ont professé qu'elle l'emportait sur la *licence* pure et simple[2];

4° L'élève présente au maître un cahier et lui dit : « Voilà les traditions par toi rapportées, fais-m'en *remise* et donne-moi *licence* de les rapporter à mon tour. » Le maître y consent, sans avoir regardé le cahier, sans s'être assuré de son contenu. Cette *remise* n'a aucune valeur; toutefois, si le maître a pleine confiance dans la parole de l'étudiant et dans ses connaissances, il peut s'en rapporter à lui et la *licence* sera valable; de même le maître s'en rapporte à l'élève dans la *récitation*[3]. Il pourra encore dire à l'élève : « Transmets d'après moi ce que contient ce cahier, si c'est bien le ḥadîts par moi recueilli; mais je décline la responsabilité de toute erreur. » C'est là une pratique permise et irréprochable[4].

[1] Surtout lorsqu'elle sera réalisée, non par remise matérielle, mais par simple indication du geste comme ex. ap. Ab. Bequer, I, 122, l. 8.

[2] Ibn Ḥaj. enregistre également cette opinion des traditionnistes, sans en montrer les motifs : فلا يتبين ارفعيته لكن لها زيادة مزية على الاجازة المعينة (Nokh., 57).

[3] Cette observation vise le cas où le maître, ne sachant pas par cœur les traditions qu'on lui *récite*, a mis son cahier au moment de la *récitation* entre les mains d'un auditeur qu'il juge digne de foi (cf. *supra*, p. 202).

[4] Ce qui ressort en définitive des distinctions ici établies, c'est qu'il existe deux grands modes de *remise* : la *remise* faite spontanément par le maître, et la *présentation;* la première s'indique dans la transmission par la formule مناولة منه لى ou مناولة من يده ليدى (cf. à titre d'exemple Abou Bequer ben Khair, I, 85, 86,

B. — La deuxième sorte de *remise* est la *remise* pure et simple. Le maître fait *remise* d'un cahier en se bornant à dire : « Voilà les traditions par moi recueillies. » Dans l'opinion juste, il n'est point licite de rapporter les traditions ainsi transmises, et les traditionnistes qui l'ont autorisé ont été blâmés par les jurisconsultes et les *Oçoulioun*[1].

Remarque. — Mâlik, Ez-Zohri et d'autres auteurs ont permis d'employer indifféremment les formules *nous a raconté*, *nous a appris*, pour rapporter les traditions reçues par *remise*; c'est la conséquence naturelle de l'opinion qui assimile la *remise* à *l'audition*.

100) et, lorsque le maître à remis son exemplaire original par la formule مناولة منه لى فى اصل كتابه (*id.*, 99, 103); la deuxième s'indique par la formule مناولة من يدى الى يده (*id.*, 113).

[1] Ibn es-Çalâḥ dit simplement qu'il y a controverse sur le point de savoir si la مناولة مجردة autorise à rapporter des traditions. Il signale la connexion qui existe entre cette sorte de *remise* et un autre mode de transmission également discuté, la *déclaration* (اعلام, cf. *infra*, p. 228). Soyouṭi fait une distinction subtile : si la *remise pure et simple* est la réponse à une demande de l'élève, le rapport des traditions ainsi transmises sera licite : l'élève, par exemple, dit au maître : « Autorise moi à rapporter les traditions par toi recueillies »; le maître lui montrant son cahier, répond : « Les voilà »; il faut interpréter cette réponse comme une autorisation implicite de rapporter. Si, au contraire, le maître dit spontanément : « Voilà les traditions par moi recueillies », il ne saurait y avoir autorisation (Tad., 145, l. 3-13). Les traditionnistes qui ont légitimé *generaliter*, la validité de la transmission par *remise pure et simple* se fondent : 1° Sur ce que sa déclaration en l'espèce هذا سماعى est l'équivalent de la formule سمعت dans la transmission par audition; 2° Sur ce que la *remise* sans *licence* peut être comparée à la transmission par *écrit* sans *licence*, qu'on estime généralement valable (cf. *infra*, p. 226) (*Dict.*, 1428; Nokh., 57, 58).

De même, on a prétendu que certains auteurs, notamment Abou Noʿaïm El-Isfahâni auraient admis l'emploi de ces formules pour les ḥadîts transmis par *licence* pure et simple[1]. L'opinion juste qui réunit la majorité des suffrages et a pour elle les auteurs consciencieux, c'est que cet emploi est interdit, qu'il faut user de formules spéciales indiquant les modes de transmission en question : *nous a raconté par licence* (حدثنا اجازة), *par remise et par licence* (مناولة واجازة), *par autorisation de les rapporter* (اذنا), *avec son autorisation* (فى اذنه), *dans ce qu'il m'a autorisé à rapporter* (فيما اذن لى فيه), *dans ce qu'il m'a laissé libre de rapporter* (فيما اطلق لى روايته), *dans ce pourquoi il m'a donné licence* (فيما اجازنى او لى), *dans ce dont il m'a fait remise* (ناولنى), etc.[2]. — D'après El-Aouzaʿi, il faudrait user de l'expression spéciale *nous a fait savoir* (خبّرنا, 2ᵉ f.), tandis que pour les traditions *récitées* on emploie *nous a appris* (اخبرنا, 4ᵉ f.)[3]. Dans la langue technique de certains modernes la formule *nous a informés* (انبأنا) sans spécification est appliquée à la *licence*, et c'est l'opinion préférée par l'auteur

[1] Comp. Abou Bequer ben Khair, I, 16, l. 11.

[2] Il faut mentionner également la terminologie préconisée par Abou Isḥaq en-Noʿmâni († 482); il désirait dans la transmission par *licence* qu'on fît emploi de la formule اجازنى à l'exclusion de حدثنى ou اخبرنى اجازة en motivant comme il suit cette préférence : ربما سقط اجازة وبقى اخبرنى (Ṭabaq., XIV, 28; comp. Bostan el-ʿArifin, 12, l. 18; et un exemple de cette formule, *ap.* Mozhir, I, 81).

[3] Suivant certains, dans le cas de *remise*, on peut employer la formule اخبرنى, mais se garder de la formule حدثنى en considération de ce que الكتابة خبر والحديث لا يكون الا بالمخاطبة (Bostan el-ʿÂrifin, 12, l. 26 et suiv.).

du *Kitâb el-Wijâza*[1]. El-Baïhaqi employait le même verbe (انبأنى) et ajoutait *par licence* (اجازة). — El-Ḥâkim a dit : « La terminologie que je préfère, que j'ai vue admise par la plupart de mes maîtres et des imams de notre époque, c'est : *m'a informé* (انبأنى) quand, après *présentation* de l'élève, le maître a donné *licence* de vive voix, et *m'a écrit* (كتب الىّ) quand il a donné *licence* par écrit[2] ». Abou Jaʿfar ben Ḥamdân prétend que dans El-Bokhari, la formule *m'a dit* (قال لى) indique toujours *présentation* et *remise*[3]. Certains auteurs ont indiqué la *licence* à l'aide de la conjonction *que* (ان) (اخبرنا فلان ان فلان اخبره). El-Khaṭṭâbi aurait mentionné ou même préféré cette terminologie, mais elle a peu de valeur. — Lorsque la transmission par *licence* est intervenue à un degré de l'isnâd supérieur à l'auteur direct du dernier râwi, les modernes l'indiquent à l'aide de la préposition *de*

[1] Le كتاب الوجازة فى تجويز الاجازة a pour auteur le savant andalou Aboul ʿAbbas el-Walid ben Bakr el-Ghomri (cf. Maqqari, I, 714, l. 8 et suiv.)

[2] Certains modernes, dit Ibn es-Çalâḥ, emploient dans le cas de *licence* orale l'expression اخبرنى مشافهة, et, dans le cas de *licence* écrite, les expressions كتب الىّ ou اخبرنى كتابة. Ce procédé n'est pas exempt d'amphibologie et confine à la *fraude* (تدليس); car dans la première, le mot مشافهة laisse supposer qu'il y a eu véritable transmission orale par *audition* (cf. *Z. D. M. G.*, L, 497, note 1), et dans la seconde, le mot كتابة laisse supposer qu'il s'agit de transmission par *écrit* telle que l'ont pratiqué les anciens (cf. *infra*, p. 227) [*apud* Tad., 146, l. 8 et suiv.; comp. Nokh., 57].

[3] Il s'agit ici du traditionniste Abou Jaʿfar Aḥmed ben Ḥamdân en-Nisapouri († 311); voir la réfutation de son opinion, *apud* Qasṭal., I, 156, l. 32 et suiv.

(عن). Soit une tradition reçue d'un auteur qui personnellement l'aurait reçue de son auteur par *licence* : l'isnâd en sera, par exemple, libellé ainsi : *J'ai récité à un tel d'un tel* (قرأت على فلان عن فلان)[1]. Enfin remarquons qu'aucune autorisation du maître ne saurait lever l'interdiction qui frappe l'emploi pur et simple des formules : *nous a raconté*, *nous a appris*, dans les cas de *licence* et de *remise*.

V. — Le cinquième mode de transmission est la transmission *par écrit* (كتابة)[2]. Voici en quoi elle consiste : le maître écrit pour un élève les traditions que lui-même a recueillies. Peu importe que cet élève soit présent ou absent, que le maître ait écrit de sa propre main ou simplement fait écrire. La transmission *par écrit* comporte deux variétés, suivant qu'elle est ou non accompagnée de *licence*.

Si elle est accompagnée d'une *licence*, elle s'opère en ces termes : « Je te donne *licence* de rapporter *ce que j'ai écrit pour toi* (ما كتبت لك), *ce que je t'ai écrit* (ما كتبت اليك), *ce que je t'ai transmis par écrit* (ما كتبت به اليك), ou sous toute autre forme qui mentionne la *licence*[3]. Dans ce cas, la transmission *par*

[1] Cf. *supra*, nov.-déc., p. 532.

[2] Cf. *Z. D. M. G.*, X, p. 13; Salisb., 77. — Bokh., au même chapitre où il discute la *remise*, cherche à établir la légitimité de la transmission *par écrit* (العلم, n° 8). — Ce mode d'enseignement existe également pour le Coran et les sciences philologiques; on le désigne parfois sous le nom de مكاتبة au lieu de كتابة (Itq., 233; Mozhir, I, 83).

[3] Cf. des exemples de cette formule, *apud* Term., II, 332, l. 15;

IMPRIMERIE NATIONALE.

écrit a la même valeur que la *remise* accompagnée de *licence* [1].

Quel est le sort de la transmission *par écrit* non accompagnée de *licence?* Certains auteurs, entre autres le cadi chafe'ite El-Mawerdi ont interdit de rapporter les traditions ainsi transmises [2]. Par contre, d'autres auteurs anciens et modernes l'ont permis, entre autres Ayyoub es-Sakhtiâni, Mançour, El-Laîts [3], plusieurs chafe'îtes et des *oçoulioun.* C'est du reste l'opinion la meilleure et la plus répandue parmi les traditionnistes. La formule : « *Un tel m'a écrit en disant un tel nous a appris* » (كتب الى فلان قال حدثنا فلان) qu'on trouve dans leurs ouvrages, indique une transmission de ce genre [4]. Dans leur opinion, il faut

Abou Bequer ben Khair, I, 100; avec spécification بخط يده, *Ibid.*, 96, 115.

[1] Voir ces deux modes de transmission mis sur le même plan, *apud* Bostan el-'Arifin, 12, l. 26. — Néanmoins El-Khatîb a donné la préférence à la *remise*, en se basant sur ce fait que l'autorisation y est donnée de vive voix (Qastal., I. 162, l. 25).

[2] C'est dans l'ouvrage d'Aboul Hasan el Mawerdi († 450), intitulé الحاوى الكبير [H. Kh., III, 10], qu'est exprimée cette opinion (Tad., 147, l. 2).

[3] Ayyoub es-Sakhtiâni († 131), un des principaux des *jeunes suivants*, est une autorité considérable en matière de hadîts. — Mançour ben el-Mo'tamir († 132) et Laîts ben Sa'd († 175) appartiennent tous deux à la troisième génération musulmane, celle des *suivants de suivants*.

[4] Cf., à titre d'exemples d'emploi de cette formule, Bokh. الإيمان (le hadîts ainsi rapporté serait, d'après les commentateurs, le seul dont Bokh. eût reçu transmission par *écrit;* Qastal., IX, 390, l. 9 et suiv.); Ibn Hanbal, apud *Z. D. M. G.*, L, 475. Les auteurs canoniques contiennent d'assez fréquents exemples de transmission par *écrit* dans les chaînons inférieurs de l'isnâd.

mettre en pratique ces ḥadîts et les tenir pour *bien liés*, étant donné que la formule démontre qu'ils ont été transmis par un procédé comparable à la *licence*. Es-Samʿani a même été plus loin : « La transmission *par écrit*, a-t-il dit, a plus de valeur que la *licence*[1]. »

Celui qui reçoit transmission de ḥadîts *par écrit* doit connaître l'écriture de celui qui les a écrits. Cette condition suffit; néanmoins dans une opinion, d'ailleurs faible, il faudrait de plus au premier, la preuve manifeste que c'est le second qui a écrit[2]. En rapportant les traditions transmises par ce procédé, le râwi doit dire : « Un tel m'a *écrit* en disant : Un tel nous a raconté » (كتب الىّ فلان قال حدثنا فلان) ou « Un tel nous a appris *par correspondance* » (اخبرنى فلان مكاتبة) ou « par écrit » (كتابة), etc. Telles sont les bonnes formules; il n'est pas permis d'employer purement et simplement les formules : *un tel nous a*

[1] Le commentaire n'indique pas de quel personnage il s'agit exactement ici, parmi les quatre savants qui de père en fils illustrèrent pendant un siècle et demi (450-614) le nom de Samʿani. — Soyouṭi approuve l'opinion ici exprimée, et ajoute que même la transmission par *écrit* sans *licence* est supérieure à la plupart des variétés de *remises* (Tad., 147, l. 9). — Enfin on trouve, *apud* Bostan el-ʿArifin, 13, le propos suivant : كتابة العلم اليك وسماعك منه بمنزلة واحدة.

[2] L'écrivain, lorsqu'il est un autre que le maître lui-même doit être digne de confiance. De plus, le maître doit prendre certaines précautions pour certifier dans tous les cas l'origine de l'écrit, et le préserver des altérations; il doit le fermer lui-même et y opposer son cachet (Qasṭal., I, 162, l. 23 et suiv.; comp. *Z. D. M. G.*, L, 503, l. 21 et suiv.; il semble bien que l'habitude de l'apposition du cachet dans ce genre de transmission soit une *sonna* fondée sur le ḥadîts rapporté par Bokh., العلم, n° 7).

raconté, nous a appris. El-Laïts et Mançour ont cependant autorisé cet emploi ainsi que plusieurs savants traditionnistes et même des plus considérables[1].

VI. — Le sixième mode de transmission du ḥadîts est la transmission par *déclaration* (اعلام)[2].

Le maître déclare à son élève que tel ḥadîts ou tel ouvrage est de ce qu'il a entendu, et il n'ajoute rien de plus[3]. Beaucoup d'auteurs, traditionnistes, jurisconsultes, *oçouli*, thâḥirites, ont permis de rapporter les traditions ainsi transmises; citons parmi eux Ibn Joraïj, Ibn es-Çabbâgh le châfe'ïte, Aboul 'Abbas El-Ghomri le malékite[4]. — Certains thâhiristes ont même prétendu que si le maître avait dit: « Voici les traditions que je rapporte, mais toi, tu ne les rapporteras point », l'élève n'en aurait pas moins le droit de les rapporter d'après le maître[5]. Mais nombre de traditionnistes et d'autres docteurs ont soutenu l'opinion adverse, qui est la bonne[6]; du reste,

[1] Chez les historiens, notamment, les formules حدثنا, اخبرنا peuvent parfaitement se référer à des informations parvenues par voie écrite (Muir., I, xxxiv, note).

[2] Cf. *Z. D. M. G.*, X, p. 13; Salisb., 77.

[3] C'est-à-dire qu'il n'autorise point l'étudiant à rapporter de lui ce qui fait l'objet de sa *déclaration*.

[4] Il s'agit de l'auteur du كتاب الوجازة (cf. *sup.*, p. 224, note 1).

[5] Les auteurs se fondent sur des raisons d'analogie avec ce qui est admis dans le cas d'*audition;* le maître ne peut empêcher l'élève de rapporter des ḥadîts, après les lui avoir fait entendre (cf. *supra*, p. 207) [Tad., 148, l. 9].

[6] C'est-à-dire que la *déclaration* non accompagnée d'autorisation ne saurait opérer transmission valable. — C'est là l'opinion adoptée

l'élève n'en doit pas moins mettre en pratique les ḥadîts ainsi transmis, si l'isnâd lui en semble valable.

VII. — Le septième mode de transmission du ḥadîts, c'est la transmission par *legs* (وصيّة)[1].

Près de mourir ou de partir en voyage, le maître lègue à quelque individu un cahier de traditions par lui rapportées. Quelques anciens ont permis au *légataire* de rapporter d'après le maître les traditions ainsi recueillies, ce qui est une opinion erronée. L'opinion vraie est dans le sens de l'interdiction[2].

VIII. — Le huitième mode est l'*invention* (وجادة; ce mot *maçdar* de وجد [*invenire*] constitue un néologisme inconnu à l'idiome des Arabes purs)[3].

Voici en quoi consiste l'*invention* : un individu vient à connaître des ḥadîts écrits de la propre main

par Ibn Ḥaj. (Nokh., 58), par Ghazâli et Ibn es-Çalaḥ (Tad. 148, l. 10 et suiv.). Ce dernier auteur compare les règles à suivre en matière de اعلام aux principes juridiques admis dans le cas de *témoignage sur un témoignage* (شهادة النقل) : sur le témoignage d'un individu, un autre individu ne peut valablement témoigner qu'avec l'autorisation du premier (cf. Kharchi, V, 217, 218).

[1] Ce mode n'est pas mentionné par Jorjâni *apud* Salisb.

[2] Ceux qui considèrent le *legs* comme mode valable de transmission le rapprochent de la *remise;* le *legs* ne serait en somme qu'une *remise* posthume (Tad., 148, l. 19).

[3] Le mot *invention* doit être entendu ici dans un sens voisin de celui qu'il possède dans la langue juridique (Code civ., art. 716). Comp. sur le caractère du mot وجادة Salisb., 77. — Le cadi 'Iyâdh dans son *Ilma'* n'emploie pas ce terme; il désigne le mode de transmission auquel Naw. l'applique ici sous le nom de خطّ (Ahlwardt, II, p. 6). — L'*invention* est également mode de transmission en matière de sciences coraniques et philologiques (Itq., 233; Mozhir, I, 83, 84).

de leur râwi et qu'il ne rapportait pas auparavant d'après ce râwi. L'*inventeur* en les rapportant doit employer une formule comme celle-ci : *J'ai trouvé, j'ai lu écrit de la main*, ou *dans le cahier écrit de la main d'un tel : un tel nous a raconté*. . . . . (وجدت . . . في كتابه بخطه . . . قرأت بخط فلان . . . . .). Après quoi il cite le ḥadîts, isnâd et *texte*. Il peut encore dire : *J'ai lu écrit de la main d'un tel provenant d'un tel*. . . . . Telle a été la pratique constante dans les temps anciens et modernes[1]. Le ḥadîts transmis de cette façon appartient au genre *interrompu* (منقطع). Néanmoins, il participe un peu de la nature du ḥadîts *lié* (متصل) et certains râwis, sans considérer les nuances, ont fait en les rapportant emploi pur et simple des formules « nous a raconté », « nous a appris », ce qui est une pratique condamnable[2]. — Le ḥadîts trouvé dans l'ouvrage d'un auteur [et non

[1] Sur la fréquence de ces formules dans le *Mosnad* d'Ibn Ḥanbal, cf. *Z. D. M. G.*, L, p. 498. — Les historiens scrupuleux en font parfois usage dans des informations complètement étrangères au ḥadîts (cf., à titre d'exemples, Ibn el-Faradhi, I, 13, 15, 18). — D'autre part, la formule وجدت في كتابي (à titre d'exemple, Mosl. *apud* Naw., IX, 314) ne se réfère point à une transmission par *invention*. Elle indique simplement que le râwi rapporte d'après un cahier de notes à lui appartenant (Tad., 149, l. 11).

[2] وجازف بعضهم فاطلق فيها اخبرنا وحدثنا (sur l'expression جازف, désignant un emploi peu congruant des formules de transmission, comp. Ṭabaq., XVIII, 16). Ibn es-Çalâḥ considère l'emploi pur et simple des formules حدثنا, اخبرنا, comme une sorte de *fraude* (تدليس) [Tad., 149, l. 3; cf. une discussion de cet auteur sur la transmission par *invention* de partie du *Çaḥiḥ*, de Mosl. à Ibrahim ben Sofyân († 308), et sur la formule adéquate, *apud* Naw., I, 18 et suiv.].

écrit de sa main] doit être ainsi rapporté : « Un tel a mentionné (ذكر) » ou « Un tel a dit (قال) : Un tel nous a rapporté, etc. ». Ce ḥadîts-là est *interrompu* et ne participe en rien de la nature du ḥadîts *lié*.

Au reste toutes ces formules ne conviennent qu'au cas où l'*inventeur* a la ferme opinion qu'il a entre les mains un recueil écrit ou un ouvrage composé par tel ou tel personnage. S'il n'a point cette ferme opinion, il lui faut s'exprimer autrement : « Il m'est parvenu d'un tel » (بلغنى), « J'ai trouvé rapporté d'un tel » (وجدت عن فلان), « J'ai lu dans un livre écrit suivant ce que m'a dit un tel de la main d'un tel » (قرأت فى كتاب اخبرنى فلان انه بخط فلان), ou « dans un livre que je crois de la main d'un tel » (ظننت انه بخط فلان), « dont l'écrivain dit être un tel » (ذكر كاتبه انه فلان), « que l'écrivain prétend composé par un tel » (تصنيف فلان), ou « qu'on prétend (قيل) écrit de la main d'un tel », ou « composé par un tel ».

Celui qui cite un ḥadîts pris dans quelque ouvrage se gardera d'employer la formule « Un tel a dit, etc. », avant d'avoir établi la correction de son texte par une collation personnelle ou par celle d'un individu digne de foi. Si cette collation ne lui fournit pas le ḥadîts en question, ou quelque version analogue, il devra employer une formule comme celle-ci : « Il m'est parvenu d'un tel », ou « J'ai trouvé dans un exemplaire de l'ouvrage d'un tel » (وجدت فى نسخة من كتابه), etc.[1]. — La majorité des auteurs

[1] Cf., sur les règles de la collation, *infra*, XXV[e] branche, § IV.

à nôtre époque, tolèrent, il est vrai dans cette hypothèse l'emploi de formules nettement affirmatives sans examen minutieux préalable[1]. Mais la meilleure façon d'agir est celle que nous venons de préconiser. Toutefois, si l'*inventeur* est un individu sûr, que les omissions, les altérations ne lui échappent généralement pas, nous aurions presque envie de lui permettre l'emploi des formules affirmatives. Beaucoup d'auteurs en citant des ḥadîts pris dans quelque ouvrage se sont reposés sur cette considération.

Que faut-il penser de la mise en pratique des ḥadîts recueillis par *invention?* Suivant ce qu'on rapporte, la plupart des traditionnistes des jurisconsultes malékites et d'autres docteurs l'ont déclarée illicite; El-Chafeʿï et les plus marquants de ses disciples l'auraient autorisée. Enfin certains vérificateurs chafeʿïtes ont décidé que la mise en pratique de ces ḥadîts est obligatoire lorsqu'ils inspirent confiance; cette dernière opinion est la vraie, la seule qu'on doive suivre à notre époque.

[1] Ces tolérances se sont manifestées naturellement depuis l'époque où, par suite de la rédaction des recueils de ḥadîts (تدوين الحديث) et de leur diffusion, l'*invention* est devenue un mode fréquent de transmission.

(*La suite au prochain cahier.*)

FRAGMENT INÉDIT D'UNE TRADUCTION SYRIAQUE

JUSQU'ICI INCONNUE

DU

TESTAMENTUM D. N. JESU CHRISTI

PAR

M. F. NAU.

INTRODUCTION.

I. Deux manuscrits de Paris[1] contiennent un fragment inédit d'une traduction syriaque jusqu'ici inconnue du *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, ouvrage dont l'original grec est perdu et dont une autre traduction syriaque a été publiée d'abord par Paul de Lagarde[2], puis, d'après des manuscrits plus complets, par Mgr Rahmani[3]. Ce fragment est cité par Moyse Bar-Képha dans une homélie sur *la venue de l'Antechrist* sous le titre suivant : (*Extrait*) *du livre*

[1] Le ms. syriaque n° 206, fol. 124 (A) et le ms. 207, fol. 240 (C).

[2] *Reliquiæ juris ecclesiastici antiquissimæ, syriace*, Leipzig, 1856, d'après le ms. de Paris n° 62 (S) du VIIIe siècle.

Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Moguntiæ, 1899. Cet ouvrage ne forme pas plus du dixième de la *Didascalie* et pourrait

de Clément[1]. Il s'agit là de l'*Octateuchus Clementinus* édité par Paul de Lagarde[2] et dont les deux premiers livres portent le titre de *Testamentum D. N. J. C.* Le fragment que nous éditons appartient au premier livre.

Le sujet offre déjà un certain intérêt à cause des idées eschatologiques, relatives à la fin du monde et à l'Antechrist, qui y sont développées. Mais le principal intérêt de ce court travail réside dans la comparaison qu'il permettra de faire, et dont nous donnerons les éléments, entre deux traductions syriaques d'un même original grec[3]. Non seulement un grand nombre de mots diffèrent (ce qui caractérise *deux* traductions[4]), mais on trouve encore des mots ajoutés ou omis, des phrases ajoutées ou omises, des nominatifs ou accusatifs au lieu de génitifs, des mots abstraits en place de mots concrets, des singuliers au lieu de pluriels, des verbes passifs ou réfléchis au lieu de verbes actifs, le style direct au lieu du style

donc tenir en 20 pages in-8° (ou 40 avec la traduction). Mais l'érudit Mgr Rahmani lui a ajouté une longue introduction et de longues dissertations; il en a fait un ouvrage in-4° de LII et 232 pages, du prix de 25 marks. — On connaît encore *un autre Testament de J.-C.* qui aurait été donné sur le mont des Oliviers; cf. mss syr. de Paris nos 194 et 232.

[1] Cf. *Catalogue des mss syriaques de Paris*, ms. 206, fol. 120. Moyse Bar-Képha est un auteur du IXe siècle né en 813 et mort en 903.

[2] *Loco citato.*

[3] Mgr Rahmani a fait sa publication d'après un ms. de Mossoul du XVIIe siècle (M), et un ms. du Musée Borgia du XIXe siècle (B). Il a collationné le ms. S publié par de Lagarde.

[4] Nous ne signalerons pas les mots différents qui peuvent avoir un sens analogue, sinon il faudrait tout citer.

indirect, sans parler des contre sens à la charge de l'une ou de l'autre version. Nous citerons encore quelques lignes d'une traduction latine[1] parallèle à nos traductions syriaques, qui offre aussi par endroits des différences considérables. Quand on aura fait la comparaison des versions, on conviendra, croyons-nous, qu'il est imprudent de faire reposer une thèse sur quelques mots ou sur une courte phrase d'une traduction, vu les changements, additions, suppressions ou contre sens qui ont pu se produire au passage d'une langue à l'autre.

II. Remarques sur l'antiquité du *Testamentum*. — Parmi les *Testimonia veterum*, Mgr Rahmani mentionne (p. xvii) le Pontifical de l'Église syrienne d'Antioche qui renferme mot à mot quelques parties du *Testamentum*. L'érudit et savant patriarche de cette Eglise était à même, mieux que personne, de nous donner les renseignements nécessaires sur l'antiquité et la formation de ce Pontifical. Il a omis de le faire et nous le regrettons, car Mgr Debs a écrit que l'Église (catholique) syrienne d'Antioche est formée de monophysites convertis par des prêtres maronites *dans ces derniers siècles* (après 1659). Si le Pontifical ne remonte qu'à la fondation de cette Église, fondée et dotée[2] par les Maronites, il n'y a

[1] Trouvée dans un ms. de Trèves du viiie siècle et éditée par M. R. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893.

[2] Les Maronites lui ont cédé en particulier l'un de leurs petits séminaires. Cf. Debs, *Perp. orth. des Maronites;* in-8°, Arras, 1896, p. 56.

pas lieu de le faire figurer parmi les *Testimonia veterum*. S'il est plus ancien, encore faudrait-il nous dire à quelle époque il peut remonter [1].

Il est d'autres raisons qui nous satisfont encore moins (p. XLI-XLVIII). Le *Testamentum* aurait été écrit avant la paix de l'Église, parce que dans une sorte de litanie on dit : « *Pro imperio supplicemus, ut Dominus ipsi pacem concedat; pro principibus excelsioribus supplicemus, ut Dominus det eis intelligentiam et timorem sui* ». Mais nous chantons à peu près la même chose tous les dimanches dans le *Domine salvam fac rempublicam* et l'oraison *Pro pace* qui suit, ... à moins de dire que nous vivons « avant la paix de l'Église ».

De même la mention des confesseurs de la foi qui confessent le nom de Dieu dans les chaînes et les tourments, etc., s'explique par ce fait qu'il y a eu presque toujours certaines persécutions (aux IVe et Ve siècles, on trouve les persécutions ariennes) et, quand il n'y en avait pas, on continuait à parler comme si on y était exposé. D'ailleurs il y a deux raisons particulières pour que le *Testamentum* parle des persécutions : la première est que la *Didascalie* [2], l'une

[1] Mgr Rahmani a encore connu une version arabe faite sur un texte copte du *Testamentum*. Il est inutile de dire qu'elle diffère aussi de nos deux versions syriaques, mais il est important de faire remarquer qu'elle a été interpolée, et que des usages modernes ont été introduits dans l'ancienne liturgie (cf. Rahmani, p. 39, note 2). On pourrait donc aussi se demander si le *Testamentum*, en passant en langue syriaque, ou même depuis lors, n'aurait pas été aussi légèrement interpolé.

[2] Nous publions actuellement une traduction française de la *Di-*

des sources, à notre avis, du *Testamentum*, en parle longuement, et l'autre est que ces paroles étaient bien de mise dans la bouche de Notre-Seigneur *qui est censé être l'auteur de ce Testamentum.*

C'est là ce qui nous empêche de comprendre un bon nombre de soi-disant preuves apportées par Mgr Rahmani qui nous dit sous dix formes différentes[1] : Tel rite pour consacrer l'évêque, telle cérémonie, la classe des pénitents, le propre jour de Pâques, la fête de l'Ascension, etc., ne sont pas mentionnés dans le *Testamentum*, or ces choses étaient connues et courantes au IVe ou au IIIe siècle, donc le *Testamentum* a été composé avant le IIIe siècle. Pour apprécier cet argument, il ne faut pas oublier que le faussaire, auteur de l'ouvrage, *le fait promulguer* par Notre-Seigneur lui-même après sa résurrection, c'est-à-dire *l'an 33 de notre ère.* Si donc ce faussaire avait été un homme habile, il n'aurait rien écrit que de vraisemblable au premier siècle de notre ère; il se trouve cependant qu'il a écrit bien des choses sur les Églises, sur l'office des évêques et des prêtres, qui n'ont pas de raison d'être avant le IVe siècle, mais *il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit de lui demander d'être encore plus malhabile* et de nous donner tous les usages et tous les rites de l'époque où il écrivait; le malheureux *n'en a déjà que trop donné*, et nous ne comprenons pas que Mgr Rahmani argumente sur l'absence

dascalie dans la revue *Le Canoniste contemporain.* Voir les numéros de février 1901 et suivants.

[1] Cf. p. XLII, XLIII, 201, 203.

de certains faits dans un ouvrage où ils ne devaient pas figurer[1].

M. Funk[2] ne croit pas que le texte grec original du *Testamentum* puisse être antérieur à 350, et place entre 400 et 500 la date vraisemblable de sa composition.

Un passage, dont les deux premières lignes manquent dans la traduction publiée par M[gr] Rahmani (cf. *infra*, p. 251, l. 1-14, nous conduirait à placer la composition du *fragment apocalyptique* vers 351, au temps où Constance, protecteur des Ariens, avait laissé massacrer trois frères et cinq neveux du grand Constantin; et où Constant, adversaire des Ariens, avait fait mettre à mort son frère Constantin II et s'était adjugé ses dépouilles. En Occident, Magnence, avec l'appui des barbares ses compatriotes, venait de s'emparer de l'Empire, de faire massacrer Constant et Népotien, de piller et de ravager la ville de Rome. Partout, mais surtout en

[1] Le sous-diacre est placé plusieurs fois, dans le *Testamentum*, avant le lecteur, et la seule étymologie de son nom semble indiquer qu'il vient après le diacre. Lorsqu'il n'en est pas ainsi, c'est une faute et non une preuve d'antiquité. On remarquera aussi que le *Testamentum* défend l'astrologie et l'astronomie comme le faisaient la *doctrine d'Adaï* et S. Ephrem au IV[e] siècle :

ܚܪܫܐ ܐܘ ܡܥܫܢܐ ܟܠܕܝܐ. ܐܘ ܦܫܘܩ ܚܠܡܐ... ܐܘ ܚܙܐ ܟܘܟܒܐ..

ܐܘ ܢܫܠܘܢ. ܘܡܢ ܗܪܟܐ ܢܬܐܘܪܣܘܢ ܘܢܥܡܕܘܢ. ܐܢܕܝܢ ܠܐ. ܢܫܬܕܘܢ.

«Incantator, astrologus, somniorum interpres,... siderum speculator... aut desistant a talibus et proinde exorcizentur atque baptizentur : secus abjiciantur» (R., p. 117).

[2] *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften.* F. X. Funk, Mainz, 1901; in-8°, p. IX-316.

Égypte et à Constantinople, les Ariens et leurs adversaires luttaient à main armée. Joignons à cela divers tremblements de terre, et on conviendra, croyons-nous, que l'histoire de cette époque nous présente fidèlement les faits consignés dans le passage apocalyptique des pages 250-251.

III. NOTATION. — L. désigne l'édition de Lagarde faite sur le ms. S; R., celle de Mgr Rahmani faite sur les mss. M et B [1]. A désigne le ms. syriaque de Paris n° 206, et C le ms. 207. Enfin le ms. de *Trèves* est celui qui contient le fragment édité par James. (Voir *supra*, p. 3, n. 1.)

[1] L. et R. désignent le même texte syriaque lorsque nous n'avertissons pas du contraire. Nous renvoyons à L qui est plus répandu, croyons-nous.

TEXTE ET TRADUCTION.

ܡܢ ܡܐܡܪܐ ܕܡܬܡܫܡܫ ܠܗ ܚܙܐܐ[1].

ܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪ ܕܐܬܒܣܡ ܘܩܡ ܡܢ ܡܥܪܐ ܐܠܗܐ ܣܡܝܟ: ܘܐܬܓܠܝ ܡܢ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ. ܡܝܩܠܐ ܘܡܠܟ ܥܡܗܘܢ: ܐܡܪ ܠܗ ܗܢܘܢ ܠܡܐܪܝܢ. ܡܢ[2] ܐܡܪ: ܠܡ ܐܠܗܐ ܕܫܡܝܐ ܘܕܐܪܥܐ ܘܕܟܠܗܘܢ ܫܘܡܠܝܐ[3] ܕܝܘܡ ܠܗܘ ܐܚܝܐ. ܡܢ ܐܚܝܢ ܕܟܬܒܢ ܒܟܬܒܐ ܗܢܐ: ܐܡܟܠܐ ܕܐܦ ܚܢܢ ܢܬܒܥ ܘܢܚܙܐ ܠܐܚܝܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܫܡܝܢ ܒܟܘܡܪܐ. ܕܢܛܪܘܢ[4] ܘܢܚܘܢ ܕܐܠ ܗܘܝܢ. ܘܟܠܐ ܡܢ ܘܐܡܪ. ܠܗ ܡܢܥ ܕܐܝܟ ܐܡܪܐ ܠܟܘܢ ܫܘܡܠܝܐ ܡܢܥ ܡܠܟܐ ܘܟܠܢ ܕܟܬܒܢ ܒܐܪܥܐ ܒܟܠܐ ܐܢܫܝܐ[5]. ܘܟܠܘ ܘܐܡܪܘ ܠܗ ܗܢܘܢ[6]. ܡܢ: ܐܠܐ ܗܟܐ ܐܘܦ ܢܗܘܝܢ ܕܢܠܒܫ ܐܠܗܐ

[1] Ms. syriaque de Paris n° 206, fol. 124 v°, et ms. 207, fol. 240.

[2] Cf. Rahmani, p. 4, l. 14. — Lagarde, p. ܝ, l. 14.

[3] ܘܕܟܠܗܘܢ ܫܘܡܠܝܐ R.

[4] ܕܢܛܪܘܢ R. (servantes monita tua).

[5] ܠܐ ܗܘܐ ܡܢܥ ܕܐܝܟ ܡܠܟܐ ܘܟܠܗܝܢ ܕܟܬܒܢ ܠܗ ܐܪܥܐ. ܐܡܪܐ ܠܟܘܢ ܡܢܥ ܡܢܥ ܡܢܥ ܡܠܟܐ ܫܢܝܐ., L., p. ܝ, l. 19-21. Ceci semble un contre-sens : *ceux qui habitent sur la terre* doit se rapporter à ܫܘܡܠܝܐ comme ci-dessus.

[6] L'autre version porte le style direct. Il a pu, du reste, être changé par Moyse Bar-Képha lui-même dans sa citation.

ܘܢܗܘܐ ܡܫܡܫܢܘܬܗ[1] ܕܟܢܘܫܬܐ ܗܢܐ : ܐܝܟ ܕܐܡܝܪ ܗܘܐ ܒܐܝܕܝ ܠܡܫܡܫܘ
ܕܩܢܝܐ ܘܩܢܘܢܐ ܠܗ ܘܠܐܝܟܢ ܕܡܫܡܫ ܗܘ ܕܝܠܗ[2].
ܘܟܠܐ ܡܢܝ ܘܐܡܪ. ܒܐܝܠܐ ܕܙܘܕܩܐ ܕܡܢܗ[3] ܩܕܡ ܕܐܬܠܒܫ
ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ ܐܠܗܐ ܩܕܡ : ܐܝܟ ܗܘ ܕܩܪܒ ܠܗ ܩܘܪܒܢܐ
ܗܢܐ ܀ ܕܝܗܘܢ ܒܐܝܕܐ ܕܩܠܐ ܘܩܘܠܐܠܐ ܘܡܘܩܘܩܝܐ :
ܘܩܘܡܐ ܕܟܢܘܫܬܐ ܟܠܗ ܠܡܫܡܫܐ : ܘܗܘܝܢ ܕܥܒܕܐ ܕܐܠܗܝܢ[a]
ܒܐܝܬܝܗܘܢ[4]. ܘܫܡܝܬܘܢ ܕܐܬܘܢ ܠܗܘܢ ܟܗܢܝܢ ܘܡܫܡܫܝܢ.
ܗܟܐ ܕܝܢ ܒܩܢܘܢܐ ܝܗܘܕܝܐ ܡܫܡܫ. ܡܢܟ ܗܘܝܢܐ ܘܩܕܡ
ܐܝܟ ܐܝܟ ܗܘ ܕܩܪܒܢ ܠܟܗܢܘܬܐ. ܘܩܕܡ ܚܕ ܕܐܠܗܝܢ
ܕܗܘܘ ܒܐܝܢܝܗ ܡܫܡܫܢܐ ܐܬܝܐ[b] ܡܫܡܫܢܐ ܠܟܗܢܐ ܟܢܘܫܐ
ܐܝܢܐ[5] ∴ ܡܫܡܫܢܘܬܐ[c] ܒܡܠܬܐ ܡܫܡܫܐ ܐܢܐ ܠܟܘܢ.
ܗܟܢ ܕܫܠܝܚܝ ܠܟܗܢܐ. ܘܐܠܗܐ ܩܕܡ ܒܝ ܐܒܘܢ
ܗܘ ܡܫܡܫܢܐ ܘܡܫܡܫܢܐ . ܘܐܝܟ ܐܢܐ ܐܠܗܘܬܐ ܀
ܡܫܡܫ ܗܘܐ ܗܟܢ ܕܩܕܝܫ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ : ܐܠܗܘܬܐ
ܕܐܝܟ ܗܟܢ. ܒܠܒ ܒܩܠܐ ܘܩܘܠܐܠܐ ܘܡܘܩܘܩܝܐ (fol. 125 r°)

[a] ܕܐܠܗܝܢ A. — [b] ܐܬܝܐ ܡܫܡܫܢܐ . ܠܟܗܢܐ A. — [c] ܡܫܡܫܢܘܬܐ A.

[1] ܐܠܗܘܬܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ R.
[2] *Sic*, S. M et B portent ܟܡܐ.
[3] ܒܐܝܠܐ ܡܢ ܕܟܢܘܫܬܐ ܕܡܢܗ, Lagarde, et ܕܡܢܗ ܡܢ ܒܐܝܠܐ, Rahmani, p. 6, l. 1. Peut-être pourrait-on lire ܕܟܢܫܐ.
[4] ܘܗܘܝܢ ܕܥܒܕܐ ܐܠܗܘܬܐ ܘܐܡܪܬ ܠܟܘܢ, L., p. ܀, l. 3.
[5] ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܟܗܢܘܬܐ ܠܟܠܗ ܩܕܡ ܟܗܢܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܢܐ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ ܐܠܗܘܬܐ, L., p. ܀, l. 6-8.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ܕܗܘܐ ܒܟܦ̈ܢܐ. ܘܥܕܡ ܢܣܩܘܢ ܡܕܝ̈ܢܬܐ ܬܫܥܝܢ
ܒܫܘܩܐ ܩ̈ܒܝܢ ܡܕܪܐ. ܡܠܟ̈ܐ ܐܢܫܐ. ܘܟܠܐ. ܩ̈ܛܝܢ[a]
ܘܡܣܝܒܐ[1]. ܦ̈ܓܪܘܬܐ. ܬ̈ܫܥܝ ܕܗܘܝܐ. [ܡܠܬ̈ܐ ܕܝܢ ܗܠܝܢ
ܕܡܬܡܠܠ ܒܡܕܝܢܬܐ. ܠܐ ܐܬܦܪܬ. ܘܠܐ ܦܓܪ̈ܝܬܐ. ܠܐ
ܡܬܡܠܟܢ. ܝܟ̈ܠܐ[b] ܦܬ̈ܚܝܢ ܕܗܘܝܐ.][2] ܩ̈ܕܡ ܒܥܘܡܐ. ܐܠܐ
ܒܗ ܩ̈ܕܡ ܚܕܐ ܠܦܪܫܬܐ. ܪ̈ܒܐ ܒܡܢ ܟܠܗܝܢ ܡܢܗܘܢ:
ܕܝܗܒ ܚܬ̈ܘܢ ܕܦܓܪܘ. ܒܡܫܬܘܬܐ ܕܝܢ ܕܒܥܘܢ ܗܘܐ
ܐܡܪܬܐ ܦܪܐ ܘܟܪ̈ܘܟܐ. ܘܐܣܬܝܩܬܐ ܕܕܡܐ. ܗܘܟܢܐ ܕܝܢ
ܒܡܕܒܪܐ ܡܠܟܐ ܐܦܪܝܢ ܒܥܘܡܐ. ܘܡܣܟܢܐ ܒܗ ܦܪܟܘܬܐ
ܡܨܠܝܬܐ. ܕܐܬܘܗܝ ܘܠܐ ܠܟܘܢ. ܦܬܚ ܐܢܫܐ. ܦܓܪ̈ܝܢܐ.
ܦܠܛܬܐ[3]. ܡܢ ܦܘܡܩܛܬܐ. ܙܝܢܐ. ܡܬܠ ܘܣܡܝܬܐ.
ܦܓܪܘܬܐ. ܦܬܚ ܕܗܘܝܐ. ܕܪܘܫܐ ܕܒܫܡܝܬܐ. ܡܟܠܘ ܕܝܢ
ܘܟܠ ܒܩ̈ܕܡܐ ܒܪ̈ܕܝܐ. ܘܬܡܢ ܕܡܢ ܕܫܬܝܬܐ[4]. ܘܡܢܚ
ܡܢܗܠ ܒܦܫܐ. ܘܬܡܢ ܕܗܘܝܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܟܠ
ܡܕܝܢܬܐ ܘܒܟܠ ܐܬܪ ܦܩܪܐ ܕܒܥܝܬܐ[5]. ܘܐܣܬܝܩܬܐ ܕܕܡܐ.
ܘܡܬܩܦܐ ܘܡܝ̈ܬܐ[6].

[a] ܡܬܢ C. — [b] ܝܟ̈ܠܐ C.

[1] ܡܣܝܒܘܬܐ R.

[2] Les mots entre crochets manquent dans L. (p. ܛ, l. 15) et dans R.

[3] L. remplace ce mot par ܦܬܚ ܕܗܘܝܐ, p. ܛ, l. 21, et omet ces deux mots un peu plus bas.

[4] ܘܡܢ ܕܫܬܝܬܐ R.

[5] ܕܒܥܝܬܐ (præda) ܦܩܪܐ ܘܐܬܪ̈ܐ, R., p. 8, l. 4.

[6] Ces deux derniers mots manquent dans L., p. ܛ, l. 26.

ܗܝܕܝܢ ܢܦ̈ܩܢ ܐܬܘ̈ܬܐ ܒܥܡܡܐ ܕܐܝܟ ܗܠܝܢ. ܠܐܝܠܢܐ ܡܫܬܐ ܕܡܐ ܘܦܪܬܐ[1]. ܘܒܙܘܩܐ ܘܪ̈ܥܡܐ[2] ܕܠܐ ܒܙܒܢܗܘܢ. ܘܬܠܓܐ ܕܢ̈ܦܠ ܒܩ... ̈ܗܘܐ. ܘܙܘ̈ܥܐ ܕܢܘܪܐ. ܘܫܩ̈ܠܐ ܕܐܪܥܐ[3].

ܘܟܠ ܐܪܥܐ ܢܗ̈ܘܘܢ ܠܕܘܟܝܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘܠܐ. ܚܕܐ ܕܐܝܬܝܐ ܡܢ ܒܝ̈ܫܬܐ. ܗܘ ܕܒܙܒܢܐ ܕܝ̈ܫܘܥܐ. ܘܐܚܪ̈ܢܐ ܕܗܒ ܠܗܘܢ ܡܥܕܢ ܢܗ̈ܘܘܢ: ܒܐܝܕܝܗܘܢ[4] ܒܟ̈ܘܟܒܐ ܕܡܫܬܠܛܝܢ ܥ̈ܠܠܐ ܡܡ̈ܫܬܬܐ. ܘܕܡܬܚܫܒܝܢ ܥܠ ܐ̈ܢܫܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܬܐܪܬܗܘܢ. ܘܡܬܡܫܟܢ ܕܢܦܩܘܢ. ܚܙܘܐ ܕܝܢ ܕܚܙܘܢ ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܕܗܢܘܢ ܕܟܠܗܘܢ ܒܚܝ̈ܠܐ. ܩܫܝܐ ܓܝܪ ܢܗܘܘܢ ܒܗ ܡܫܝܢܝܢ. ܘܢܟܠ ܐܬܝ̈ܢܬܐ ܒܟܘ̈ܪܗܢܐ ܕܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܠܗܘܢ. ܐܬܝܢܬܐ ܕܡ ܩܘܡܐ ܠܟܢܫܐ. ܘܐܬܝܢܬܐ ܒܥܡ ܩܘܡܐ ܠܡܬܩܢܬܐ. ܠܗܘܢ ܡܟܝܠ ܕܠܗܘܢ. ܐܬܝܢܬܐ ܕܝܢ ܢܗܘܘܢ ܕܡܙܝܥ ܡܢ ܒܬܘܠܐ[5]. ܘܐܬܘܬܐ ܐܬܝܢܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܡ... ̈ܗܘܐ ܕܐܝܟ ܗܘܝܢ (fol. 125 v°) ܢܗܘܘܢ ܀

ܒܥܩܬܐ ܕܝܢ ܘܒܟܪ̈ܝܬܐ ܢܗܘܘܢ ܒܝܘܡ̈ܬܐ ܚܪ̈ܝܬܐ. ܢܗܘܘܢ

[1] Les mss M et B portent à tort ܩܪ̈ܢܐ. Trèves porte « cornum ».

[2] Trèves porte : *et lamdada et sonus*, ce qui peut très bien s'entendre des éclairs et du tonnerre. Lagarde donne ܘܒܪ̈ܩܐ ܘܪܥܡܐ.

[3] L., p. ܢܘ, l. 1 : ܘܩܠܐ ܘܙܘ̈ܥܐ ܕܢܘܪܐ ܘܚ̈ܣܠܐ ܕܐܪܥܐ.

[4] ܘܡ̈ܠܟܐ ܕܢܗܘܘܢ ܒܝ̈ܕܝ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܒܐܝ̈ܕܝ R.

[5] L. ajoute : ܘܡܬܡܫܟܢ ܒܬܘܠܐ ܢܗܘܘܢ, p. ܢܘ, l. 12. Ceci manque d'ailleurs dans le latin.

ܒܗܘܢ ܪ̈ܚܘܬܐ ܒܬ̈ܘܠܐ[1]. ܡܗܝܡ̈ܢܐ. ܚܪ̈ܝܦܐ. ܪ̈ܚܡܝܢ
ܢܟܦܘܬܐ. ܪ̈ܚܡܝܢ ܢܘܗܪ̈ܐ ܠܡܣ̈ܟܢܐ. ܪ̈ܚܡܝܢ ܒ [illegible] .
ܫ̈ܒܝܠܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܦܫܝܛܐ. ܡܡܟ̈ܟܐ. ܫܦ̈ܝܪܐ. ܒܡܟ̈ܟܐ.
ܪ̈ܚܡܝܢ ܫܘܒܚܐ ܫܪܝܪܐ ܕܡܫܝܚ ܒܢܦܫܗܘܢ ܐܘܪ̈ܚܬܐ
ܕܐܒܘܗܝ ܕܠܗ. ܘܡ̈ܢܗܝܢ ܡܢ ܬܪܥܐ ܠܚܝ̈ܐ. ܘܡܠܝ
ܚܣܕܐ ܕܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ. ܘܠܐ ܫܪܟ ܒܗܘܢ
ܠܗ ܠܥܠܐ ܕܝܠܗ. ܘܕܡܫܡܠܝܢ ܡ̈ܠܘܗܝ ܪ̈ܚܠܐ ܕܫܘܪܐ.
ܘܡ̈ܠܘܗܝ ܐܘܪܚܐ ܕܕܝܠܗ ܠܐܠܗܐ ܠܐܠܗܝܢ ܘܠܐ ܡܬܐܡܪܝܢ ܠܗ
ܐܦ ܢܛܘ̈ܪܝܗܘܢ. ܘܬܬܐܡܪ [illegible] ܡܡܟ̈ܟܐ[b]
ܠܐ ܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܐܣܛܘܬܐ. ܗܠܝܬܐ ܐܟ̈ܝܠܐ. ܒܣܝܡܘܬܐ.
ܦܢ̈ܝܪܘܬܐ. ܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܠܝܠܝܐ ܒܥܝܐ. ܡܡܟܟܒܟܘܬܐ.
ܢܘܪ̈ܬܐ[2]. ܒܥܒܘܬܐ. ܠܠܒܟܘܬܐ. ܦܘܣܘܬܐ. ܣܟܠܘܬܐ.
ܚܢܝܢܘܬܐ. ܐܝܣܘܬܐ. ܘܫ̈ܬܘܝܢ ܫܒܘ̈ܪܬܐ ܕܫܡܫܘܬܢ
ܠܫܘܦܪܐ ܕܝܠܗ.

ܢܛܘܪ ܠܢ ܡܢ ܫ̈ܒܝܠܐ[3] ܐܟܠܐ ܘܡܡܟܟܐ. ܘܚܣܝܐ
ܘܢܣܘܬܐ ܘܡܟܡܟܘܬܐ. ܘܪ̈ܚܡܐ ܘܟܒܝܐ. ܫ̈ܠܝܐ ܕܪ̈ܚܡܘܬܐ
ܕܠܗܘܢ ܚܫܟܐ ܫܘܦܪܐ ܕܠܗ[4] ܘܠܐ ܢܛܪܘ ܐܝܟ ܐܫܠܐ

[a] ܢܫ̈ܝܘܬܐ C. — [b] ܒܡܟܟܐ C.

[1] L. ajoute ܠܐ ܦܠܛܐ.

[2] ܢܘܪ̈ܝܐ, L., p. ܘ, l. 1.

[3] ܡܢ ܫ̈ܒܝܠܐ, L., *Ibid.*, l. 4.

[4] ܫܠܝܐ ܕܪ̈ܚܡܘܬܐ ܚܫܟܐ (ܫܘܦܪܐ R.) ܐܝܟ, L., *Ibid.*,

ܟܠܗܘ ܢܬܬܪܦܘܢ ܒܥܠܡܐ[1]. ܐܠܐ ܗܘܘ ܠܡܫܡܫܐ ܕܒܢܝ ܪܘܫܥܐ
ܒܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ[2] ܬܐܬܐ ܕܝܢ ܐܒܠܐ ܕܐܢܫܝܢ ܡܢܗܘܢ ܢܫܬܒܪܘܢ
ܗܢ. ܘܕܒܘܝܐ ܠܐܪܥܐ ܢܗܘܘܢ. ܘܬܬܪܘܪܒܘܢ ܘܬܬܐܟܠܘܢ
ܠܗ ܡܢܐ ܡܬܠܚܟܢܐ[3]. ܐܝܟ ܕܝܢ ܕܡܫܡܫܢܝܢ
ܒܡܫܐ ܕܒܥܠ ܒܝܬܐ. ܗܢܘܢ ܬܠܝܘܢ. ܘܐܝܟ ܢܫܡܥܘܢ
ܒܒܢܝܢܐ ܦܩܘܕܬܐ ܒܗ ܐܝܟ ܙܒܢܐ. ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܟ
ܕܐܢܫ ܠܐ ܢܟܪܐ ܒܗܘܢ[4]. ܘܢܣܬܒܪܘܢ ܒܫܢܐ ܕܝܢ ܘܦܩܝܕܝܢ
ܡܢܗܘܢ ܠܡܫܡܫܘ. ܘܐܝܟ ܠܡܛܠܐ ܢܬܬܡܢܘܢ ܒܡܒܪܝܬܐ
ܕܒܗܘܢ. ܒܪ ܗܢܘܢ ܐܬܚܙܘܢ ܕܒܝܬܐ. ܬܐܓܪܐ. ܡܒܢܝܢ
ܙܢܝܐ. ܡܬܡܫܟܢܐ. ܢܟܝܠܐ. ܒܫܟܪܐ. ܕܝܕܥܝܢ ܒܒܝܬܝܢ.
ܒܗܘ ܕܒܥܠܬܗܘܢ ܐܬܬܘܢ ܐܡܫܝܬܐ. ܦܘܩܢܐ ܡܦܩܢ
ܠܡܪܝ. ܕܩܪܝܬ ܐܢܝ.

ܘܒܗܘܐ ܒܡܘܥܕܐ ܗܢܘܢ. ܢܦܩܘܢ ܐܒܐ[a] ܡܢ ܕܪܐ ܢܫܬܡܥܐ
ܕܩܛܠܐ ܘܡܫܘܚܡܬܐ: ܒܥܠܝܢ ܘܡܬܚܙܐ[5] ܐܬܐ: ܘܐܬܘܬܐ
ܒܐܬܘܢ (fol. 126 r°) ܐܚܪܢ. ܘܐܡܪ ܒܗܘܢ ܡܫܡܫܢܐ

[a] ܐܒܐ est gratté dans C.

[1] ܦܘܩܕܢܐ ܕܝܢ L.
[2] ܐܠܐ ܗܘܝܢ ܠܡܫܡܫܐ ܕܪܫܝܥܘܬܐ ܒܥܠܡܐ L.
[3] L. et la version copte-arabe donnent aussi le pluriel. R. préfère le singulier.
[4] ܦܘܩܕܢܐ ܒܒܢܝܢܐ ܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܠܥܠܐ ܕܦܘܩܕܢܐ. ܒܗܘܢ ܕܐܠܐ ܙܒܠܐ L.
[5] ܕܐܬܚܙܐ L.

ܠܡܠܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܘܕܡܘܣܝܩܝܬܐ ܘܕܡܫܘܚܬܐ[1]. ܘܠܐ ܢܦܩܘܢ
ܕܡܬܚܫܒܝܢ ܘܡܬܘܕܥܝܢ ܠܐܠܗܐ ܕܝܠܗܘܢ ܘܐܦܠܐ ܕܝܠܗ
ܒܗܿ ܕܢܦܫܗ. ܘܢܦܠܘܢ ܒܒܠܒܠܐ ܣܓܝܐܐ. ܘܡܬܒܥܝܢ
ܒܗܘܢ ܕܟܠܐ ܦܬܓܡܐ ܐܠܐ ܕܝܠܗ[2] ܕܐܘܪܚܐ ܠܒܥܠܗܘܢ
ܒܗܿ ܡܠܒܘܬܐ. ܘܡܘܕܝܢ ܐܝܟ ܚܟܡܐ ܘܡܫܠܡܢܘܬܐ
ܘܦܘܠܓܐ. ܘܐܦܢ ܕܡܫܪܝܢ ܡܬܠ ܗܿܘ ܕܝܠܗܘܢ ܒܝܬ
ܠܐܠܗܐ. ܢܦܩܘܢ ܠܒܪ ܡܢ ܕܐܠܗܘܬܐ ܕܝܠܗܘܢ[3].
ܘܗܘܐ ܒܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ ܡܠܦܢܐ ܢܨܝܚܐ ܡܫܬܒܚܘܬܐ ܕܝܠܗ
ܚܟܝܡܐ. ܘܗܘܐ ܒܝܘܢܝܘܬܐ ܘܒܐܘܪܗܝܐ[4]. ܘܫܡܗ ܗܘܐ
ܚܟܝܡܐ ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܢܣܒ ܘܫܡܗ ܣܢܝܢܐ ܕܐܬܐ ܡܢ
ܩܝܢܬܐ. ܘܗܘܐ ܡܫܪܝܐ ܒܐܝܪܢ ܘܩܕܡܐ ܕܟܠܢܐ.
ܘܗܘܘ ܐܚܪܢܐ ܕܐܬܘ ܒܗܘܢ ܕܗܕܐ ܘܗܝܡܢܘ[5]. ܘܕܒܚܘܢ
ܒܗܝܟܠܗ ܕܚܟܝܡܐ ܗܢܐ. ܘܐܝܟ ܕܒܝܬ ܕܝܠܗܘܢ.
ܘܢܣܝܒܝܢ ܠܐ ܡܩܦܐ ܕܐܝܟ ܕܐܘܪܚܐ. ܘܡܬܠܒܝܢ
ܡܬܢܝܐ ܕܝܠܗ ܕܫܪܒܐ. ܘܡܬܬܢܝܢ[a] ܠܐܠܗܐ ܐܝܟܢܐ

[a] ܘܡܬܬܢܝܢ C.

[1] ܘܐܦܪܐ ܒܗܘܢ ܡܢܝܢܘܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܘܕܡܫܘܚܬܐ ܘܡܘܣܝܩܝܬܐ ܘܕܓܝܘܡܛܪܝܐ. L., p. ܘ, l. 20.

[2] ܒܗܘܢ ܕܐܦ ܢܚܙܘܢ ܪܘܚܐ ܕܝܠܗܘܢ L.

[3] ܕܐܠܗܘܬܗܘܢ, L., p. ܙ, l. 1.

[4] ܘܗܘܐ ܒܝܘܡܬܐ ܗܢܘܢ ܒܐܬܪܐ ܚܟܝܡܐ ܡܫܬܒܚܘܬܐ ܘܫܡܗ ܚܟܡܐ ܠܘܬ ܐܘܪܗܝܐ ܘܣܘܪܝܝܘܬܐ, L. *Ibid.*, l. 1.

[5] ܘܗܘܘ ܚܟܝܡܐ ܕܫܡܗ ܐܝܟ ܕܐܘܪܚܐ ܕܝܠܗܘܢ ܒܟܠ ܕܗܘܐ ܘܟܠܐ ܦܘܠܓܐ, L.

ܕܢܣܒܘܢ ܐܢܘܢ. ܡܛܠ ܕܗܢܘܢ ܗܘܟܠ ܠܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܐܝܬܝܗܘܢ
ܒܡ̈ܫܠܐ ܗ̇ܢܘܢ. ܘܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܫܡܫܝܢ.
ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܕܗܠܝܢ ܢܗܘ̈ܢ ܡܛܠ ܡܫܝܚܘܬܗ ܗ̇ܘ
ܕܡܫܝܚܐ ܒܥܠܡܐ. ܡܛܠ ܕܡܬܚܙܐ ܐܝܟ ܕܝܠܗ܆ ܘܗܝܕܝܢ
ܠܐܬܐ ܒܗ ܕܐܒܐ : ܗ̇ܘ ܫܘܒܚܐ ܕܡܫܡܠܝܐ ܒܝ ܟܠܗ
ܐܠܗܘܬܐ ܘܡܪ̈ܘܬܐ ܘܫܘܠܛܢܐ : ܐܚܝܕܐ ܕܢܛܪ ܒܟܠܗ ܠܐܝܬܐ
ܥܡܐ܆ ܘܢܗܘܐ ܒܥܝܢ̈ܐ ܕܟܠ. ܡܛܠ ܕܗܢܘܢ ܕܝܢ ܠܐܝܠܝܢ
ܕܡܫܡܫܝܢ ܒܫ̈ܒܬܐ ܗ̇ܢܘܢ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܐܝܟ ܀

ܥܠܬ ܡܛܠ ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܡܪ ܐܚܝܕܐ[1]: ܗܟܢܐ ܐܝܟ
ܐܠܗ̈ܐ ܕܡܫܡܠܝܐ[2]. ܢܦܩܘ ܐܝܟ ܡܫܡܠܝܘܬܐ ܕܢܘܪܐ. ܘܟܠܗ
ܕܟܠܐ ܡܫܒܚܐ ܒܪܥܐ. ܘܗ̇ܘ ܕܡܫܟܚܐ[3] ܐܦ ܟܠܗ ܠܐܝܟ
ܒܡܠ̈ܐ. ܘܐܡܪܐ ܕܒܠܥܘܗܝ ܚܙܘܝܢ. ܘܫܡܫܘ ܠܐܝܬܘܬܐ
ܪܒܐ ܡܢ ܚܕܪ̈ܘܗܝ. ܘܡܫܒܚ ܕܟܠܐ ܡܛܠܐ ܘܫܘܒܚܗܘܢ
ܫܡܝ̈ܐ. ܪܒܐ (fol. 126 v°) ܟܠܗ ܐܝܟ ܪܒܬܐ ܐܝܟ ܫܡܝܢܐ[4]
ܗܘܐ ܐܬܘܗܝ ܫܡܝܐ ܕܢܘܪܐ.

ܡܛܠ ܗܘܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ ܒܟܠܗܘܢ ܕܢܘܪܐ. ܕܐܝܟܠ

[1] L. p. ܣ, l. 15. Cf. *Apocrypha anecdota*, p. 153.
[2] ܕܡܫܡܠܝܘ, R.
[3] R. ajoute ܐܝܟܢܐ ܐܡܪܬ ܠܗ.
[4] ܪܒܬܐ ܘܫܡܝܢܐ ܪܒܬܐ ܗܘ ܪܒܐ, L., p. ܣ, l. 19.

ܡܢܟ ܘܡܨܠܝܢ ܠܗ. ܘܚܙܝܐ ܗܘ ܠܗ ܟܠ ܬܪܥܐ ܕܩܠܝܬܗ. ܘܡܟܟܦ ܒܒܢ̈ܝܢܘܗܝ[1]. ܐܠܐ ܟܕ ܢܦܪܘܟ ܗܘ ܒܪ ܐܟܒܪ. ܕܠܐܢܫܘܟ ܐܠܐ ܪܒܬܐ ܟܢܫ̈ܐ ܕܝܠܗ ܘܠܐܢܫܝܢ ܕܢܬܪܒܝܢ ܒܩܘ̈ܪܒܐ ܘܩܘ̈ܪܒܢܐ ܕܐܟܝ[2]. ܗܟܢ ܐܢܫܝܢ ܕܐܢܫܝܢ ܡܢ ܡܟܠ ܘܡܢܣܒܝܢ ܠܗܘܢ ܒܡܕܒܪܐ. ܠܘܬ ܫܡܪܬܗ ܕܬܠܡܝܕܘܗܝ: ܕܗܘܘ ܡܚܠܝܢ ܘܠܐ ܢܦܠܘܢ. ܟܕ ܟܒܪܐ ܡܫܡܫ ܗܘ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܟܠܠܝ. ܟܕ ܐܦܠܐ ܒܡܕܡ. ܐܠܐ ܒܢܦܫܐ ܓܢܝܚܬܐ[3] ܘܒܫܬܪܝܚܘܬܐ ܕܠܐ ܦܠܓܘܬܐ[4]. ܢܦܫܗ ܡܫܡܫ ܗܘܬ ܕܝܠܗ. ܡܫܡܫ ܡܫܡܫ ܗܘܬ ܕܐܟܝ ܕܒܡܫܝܠ ܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ. ܗܘܐܪܝܢ ܕܢܦܩ ܕܗܘܝܢ ܕܐܬܟܬܒܘ ܥܠ ܫܢܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܦܘܝ ܗܘ ܕܐܦ ܡܬܦܪܫ ܒܗܘܢ ܗܟܢܐ ܕܒܢ̈ܝ ܘܦܝ̈ܫܝܢ ܒܢܦܫܬܗܘܢ[5].

[1] ܘܚܙܝܐ ܡܨܠܝܢ ܠܗ ܕܬܠܡܝܕܘܗܝ ܚܒܝܫ ܒܩܠܝܬܐ . ܘܟܠ ܦܠܓܘܬܐ ܐܝܟ ܒܡܫܡܫܐ ܢܦܫܗ ܕܝܠܗ ܘܢܦܫܗ ܠܟܠܗܘܢ ܒܒܢ̈ܝܢܘܗܝ, L., p. ܓ, l. 1.

[2] ܐܠܐ ܟܕ ܢܦܪܘܟ ܒܡܠܐܐ ܠܐܢܫܘܟ ܐܠܐ ܒܡ ܟܢܫ̈ܐ . ܗܢܘܢ ܕܢܬܪܒܝܢ ܒܩܘܪܒܢܐ ܕܐܟܝ, L., p. ܓ, l. 3.

[3] ܟܕ ܐܦܠܐ ܒܚܕ ܡܕܡ ܦܘܫ ܐܘ ܡܫܬܥܒܕܝܢ ܒܗ ܒܫܒܥܬܐ ܗܘܐ . ܘܐܦܠܐ ܒܡܕܡ ܪܢܝ . ܐܠܐ ܒܢܦܫܐ ܦܫܝܛܬܐ, L., p. ܓ, l. 8.

[4] ܦܠܓܘܬܐ, A., C.

[5] ܡܫܡܫܐ . ܗܘܐܪܝܢ ܕܪܒܐ ܘܢܦܩ ܕܗܘܝܢ ܕܐܬܟܬܒܘ ܥܠ ܫܢܬܐ . ܡܫܝܚܐ ܐܬܦܘܝ . ܘܡܬܦܪܫ ܒܗܘܢ ܗܟܢܐ ܕܒܢ̈ܝ ܘܦܝ̈ܫܝܢ . ܗܟܢ ܕܗܘ ܢܦܫ . ܘܟܠܢܦܫ ܗܟܢ ܕܢܦܫ; L., p. ܓ. l. 12.

ܐܡܪܬ ܠܟܘܢ ܗܘܝܠ ܗܠܝܢ ܡܠܘܗܝ܀ ܐܡܬܝ ܕܟܠ ܐܡܬܐ
ܕܐܬܝܢ ܐܢܘܢ܀ ܘܡܚܙܝܢ ܐܢܘܢ ܠܥܡ̈ܡܐ ܡܗܝ̈ܡܢܘܬܐ
ܕܐܒܠܝܢ ܠܗܘܢ [1] ܠܟܘܢ ܗܠܝܢ ܕܐܪ̈ܥܐ ܘܫܘܠܡܐ [2]܀ ܘܡܛܠܗܢ
ܐܠܝܢ ܕܩܝܡ ܕܐܝܟ ܠܟܘܠܗܘܢ. ܐܡܬܝ ܕܗܝ ܡܗܝܡܢܝܢ
ܠܟܘܢ܀ [ܕܢܛܪܬ ܘܩܝܡܬܐ] [3] ܢܐܫܘܢ[a]܀ ܡܢ ܗܘܬ ܠܢܝ܀
ܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܘܪܚܐ ܘܗܘܐ ܕܚܘܐ [4] ܀

(EXTRAIT)

DU LIVRE DE CLÉMENT, AU SUJET DE LA FIN (DU MONDE).

Après que Notre-Seigneur fut ressuscité et sorti du tombeau, au troisième jour, il apparut à ses saints disciples et parla avec eux. Ceux-ci lui dirent ensuite : « Seigneur, dis-nous les signes de la fin (du monde) et de toutes les choses qui seront faites à cette époque par ceux qui habitent ce monde-ci, afin que nous, de notre côté, nous l'annoncions et le montrions à ceux qui croient en ton nom dans les nations, afin que ces générations demeurent (*ou* soient préservées) et vivent [5]. »

Notre-Seigneur leur répondit : « Avant de mourir, ne vous ai-je pas parlé de certaines choses touchant ceux qui habiteront la terre au dernier jour [6] ? » — Et ceux-ci lui répondirent et

[a] ܢܐܫܘܢ C.

[1] ܡܗܝ̈ܡܢܘܬܐ ܘܐܒܠܝܢ ܠܗܘܢ, L., *Ibid.*, l. 16.

[2] L. ajoute : ܘܡܛܠܗܢ ܕܟܠܗ̈ܝܢ, L., *Ibid.*, l. 17.

[3] ܕܩܝܡܬܐ, L., *Ibid.*, l. 18.

[4] ܕܐܘܪܚܐ (ܘܗܘܐ, R.) ܘܗܘܐ, L., *Ibid.*, l. 19.

[5] Atque ita illæ generationes servantes (monita tua) vivant; R. p. 5.

[6] C'est une allusion à Matth., XXIV, 3-51; Marc, XIII, 3-37; Luc, XXI, 7-36, où l'on trouve des prédictions relatives à la fin du

lui dirent : « Seigneur, nous voudrions apprendre maintenant les signes qui auront lieu à la fin de ce monde[1], si ta bonté juge qu'il est convenable et avantageux que nous et les fidèles (ceux qui écoutent) les connaissions. »

Notre-Seigneur répondit : Au temps où j'étais persécuté[2], avant d'être glorifié, je vous ai donné certains signes de l'approche de cette fin : « Il y aura sur la terre des famines, des mortalités, des séditions, et des révoltes de peuple contre peuple », et le reste qui est écrit dans l'Évangile[3]. Je vous ai commandé alors de prier et de veiller[4], et maintenant, fils de lumière, écoutez : Puisque mon Père, qui m'a envoyé à son héritage, a décidé et connu par avance qu'il y aurait, à la fin des jours, des hommes vénérables et élus durant la dernière génération, je vous exposerai donc ce qui doit arriver et à quelle époque viendra le fils de perdition[5], l'adversaire et l'ennemi, et quel il sera.

Voici les signes qui auront lieu quand le royaume de Dieu approchera : Après les famines, les mortalités et les séditions qui auront lieu dans les peuples, il y aura des chefs amis de l'argent, ennemis de la vérité, homicides, menteurs, ennemis de la foi, pleins de jactance, amis de l'or. — Dans

monde. L'édition Lagarde porte ici : « Est-ce que, avant de souffrir pour ceux qui habitent la terre, je ne vous ai pas dit diverses choses au sujet de la fin ? ».

[1] Prodigia et signa exterminationis hujus mundi; R., *Ibid.*

[2] Tempore dispensationis meæ; R., p. 7.

[3] Voir p. 249, note 4. — On peut d'ailleurs entendre ce verset des guerres entre Juifs et Romains, et de la destruction de Jérusalem et du temple. — L'autre version porte : *ceteraque alia, quæ dixi vobis.* R., *Ibid.*

[4] Cf. Luc, XXI, 36.

[5] Quoniam Pater meus, qui me misit ad suam hæreditatem, præcognoscens quæ futura sunt, prædestinaverit ex ultimis generationibus in novissimis diebus vasa sancta, honorabilia et electa, idcirco exacte vobis manifesta faciam, quæ post hæc eventura sunt, quandonam surrecturus sit ille filius perditionis. R., *Ibid.*

l'Orient régneront des rois sans vigilance ni intelligence, pas (encore) adultes, enfants, amis de l'or[1], de même race, mais pas de même sentiment, car chacun d'eux veut enlever la vie de son compagnon; leurs armées causeront grande misère, mettront les gens en fuite et répandront le sang. — Dans l'Occident s'élèvera un roi de race différente, rempli d'astuce, impie, homicide, trompeur, puissant, aux nombreux desseins, rusé, ennemi de la foi, glorieux, ami de l'or, persécuteur des chrétiens; il régnera aussi sur les peuples barbares et répandra le sang de beaucoup[2]. Alors l'argent sera méprisé et l'or honoré; il y aura dans toute ville et en tout lieu des séditions de voleurs, du sang répandu, des rapines et des dévastations[3].

Il y aura alors dans le ciel les signes suivants : on verra un arc dans le ciel et une corne (arc-en-ciel), des éclairs et des tonnerres en dehors de leur temps, et la voix de mouvements divers, et les bouillonnements de la mer et les bruits de la terre[4].

Et sur la terre auront lieu les prodiges suivants : les

[1] Cette phrase, jusqu'ici, manque dans les *trois* mss Lagarde-Rahmani. Elle a dû tomber par homoiotéleutie. Le scribe — ou peut-être le traducteur — a passé du premier «amis de l'or» au second. Il est à noter que cette phrase existe en partie dans la version copte-arabe du *Testament de N. S. J. C.* Cf. Rahmani, p. 7, note 2. — Le ms. C, au lieu de «enfants», porte «errants». Si on choisit cette dernière lecture, qui ne dépend que de la longueur d'une lettre (ܠ pour ܠ), on remplacera «pas (encore) adultes» par «pas intègres».

[2] Effundet multum sanguinem, R., p. 9.

[3] Erit in omni civitate et regione direptio et præda per latrones, effunderturque sanguis, R. — Les deux paragraphes suivants figurent dans le ms. de Trèves.

[4] Erunt tunc signa in cœlo : arcus apparebit et cornu et lampades (audienturque) tempore non suo susurrus et voces, æstus maris et terræ rugitus, R., p. 9. — La version latine du ms. de Trèves est un peu différente : *Arcus in cælo parebit et cornum et lampada et sonus et vox et maris bullitio et terræ rugitus.*

hommes engendreront des dragons ou encore des animaux[1]; d'autres, tout jeunes, prendront des femmes et engendreront des enfants qui parleront des paroles complètes (qui feront des phrases de suite)[2], qui prophétiseront au sujet des derniers temps qui suivront et qui demanderont à être mis à mort; leur aspect sera comme celui des hommes avancés en âge, car ils seront vieux en naissant. D'autres femmes enfanteront des quadrupèdes, d'autres des esprits seulement, et d'autres leurs enfants avec des esprits; d'autres seront ventriloques. Il y aura beaucoup de signes de tout genre comme ceux-ci[3].

Dans les peuples et les Églises[4], il y aura beaucoup d'agitation, il s'élèvera au milieu d'eux des pasteurs impies, négligents[5], provoquants, amis de la volupté, des avantages profanes et de l'argent, grands parleurs, arrogants, pervers, insensés, voluptueux, aimant la vaine gloire, qui s'élèvent contre les voies de mon Évangile, fuient la porte étroite[6], repoussent (loin) d'eux toute souffrance (endurée) pour Dieu, qui ne plaignent pas ma Passion, méprisent toute parole de vérité, rejettent toute voie pieuse et ne pleurent pas leurs péchés. Ainsi l'impiété, la luxure, la haine des frères, le mal, la méchanceté, la négligence, le mauvais zèle, l'inimitié, les disputes, le vol, l'avarice, l'ivrognerie, la gourmandise, la luxure, la fornication, et tous les actes contraires aux commandements de vie seront répandus sur les nations.

[1] Le ms. de Trèves porte : *similiter et serpentium.*

[2] Puellæ recenter viris nubentes parient infantes loquentes verba perfecta; R., *Ibid.*

[3] Aliæ erunt in ventre divinantes, loquentesque incantationes. Et multa alia signa horribilia erunt. R., *Ibid.* — Le ms. de Trèves porte : *aliæ vero in utero divinabunt et multa alia signa erunt.*

[4] In cœtibus autem, in populis et in ecclesiis. R., *Ibid.* — Le ms. de Trèves porte : *Et in ecclesiis et in populis conturbationes multæ erunt,* puis termine l'extrait par les mots suivants : *hæc autem omnia ante ventum Antechristi erunt, Dexius erit nomen antechristi.*

[5] Ou bien, lire comme dans Lagarde : *contemptores;* R., *Ibid.*

[6] Cf. Matth. VII, 13, et Luc, XIII, 24.

Devant la grandeur du deuil fuiront l'humilité, la paix, la mansuétude, la réprimande, la miséricorde et les pleurs, car leurs pasteurs n'ont pas écouté mes commandements, ne les ont pas gardés, et n'ont pas enseigné mes lois au peuple, mais ont été en leur personne l'image de toute méchanceté [1], il viendra un temps où certains d'entre eux me renieront, feront une sédition sur la terre et auront confiance dans des rois corruptibles [2]. — Ceux qui croiront en mon nom jusqu'à la fin, ceux-là vivront. — Alors ils donneront aux hommes des commandements qui ne seront pas selon ma volonté et des traditions (enseignements) qui ne plaisent pas à mon Père [3]. Mes élus seront méprisés et mes saints tournés en ridicule par eux [4]; ils seront regardés comme impurs au milieu d'eux, quand cependant ils sont purs, droits, humbles d'esprit, miséricordieux, tranquilles, doux, ils connaissent toujours (ont toujours présent à l'esprit) celui qui est constamment au milieu d'eux; ils seront appelés fous à cause de moi qui les ai sauvés.

Il arrivera, dans ces jours-là, que mon Père réunira les âmes [5] pures et fidèles de la (cette) génération; je leur apparaîtrai, j'habiterai avec elles, et je leur enverrai un bon esprit de science, de justice et de vérité [6], et ils ne cesseront pas de louer et de confesser leur Dieu et mon Père, qui m'a

[1] Recedet enim a plerisque mœror, humilitas, pax, mansuetudo, paupertas, commiseratio et fletus, cum pastores ejusmodi exercitationes aspernaverint, minimeque executi fuerint, neque præcepta mea exhibuerint quin potius in populo veluti exempla iniquitatis ipsi exstiterint, R., p. 11.

[2] Et confident in rege corruptibili, R., p. 11. — Et credent in reges mortales (version copte-arabe). *Ibid.*

[3] Tunc præscribent hominibus præcepta abnormia libro præceptorum, quæ sunt juxta placitum Patris mei, R., *Ibid.*

[4] Electi et sancti mei ab ipsis despicientur, R., *Ibid.*

[5] Congreget justos animasque, R., *Ibid.*

[6] Illisque immittam mentem agnitionis et veritatis, mentem sanctitatis, R., *Ibid.*

envoyé. Ils parleront toujours la vérité et instruiront ceux que mon Père a éprouvés et choisis, dont les cœurs sont dirigés vers le royaume[1]; ils leur apprendront la science, la force et l'intelligence. Et ceux qui sont persécutés parce qu'ils vivent dans la piété recevront une bonne récompense de leur belle action.

Il arrivera à cette époque que tous les royaumes de l'univers entier[2] seront dévastés; ils se trouveront dans l'indigence et l'oppression. Tout ce monde sera réputé comme rien, et toute sa substance périra pour beaucoup; il y aura grand manque de fruits, l'hiver sera rude, peu auront de l'or et de l'argent[3] ou abonderont en biens de ce monde, et habiteront leurs maisons[4], et domineront sur les places de vente et d'achat (sur les marchés). Mes fidèles seront éprouvés comme les autres[5], ils invoqueront Dieu pour qu'il les délivre. Heureux donc ceux qui ne seront pas à cette époque, ou bien ceux qui seront et supporteront.

Quand tout cela arrivera, celle qui a conçu sera prête à enfanter, car son temps sera venu. Alors viendra le fils de perdition, l'adversaire qui se glorifie en faisant des signes et des prodiges nombreux au point de tromper tout ce qui est sous le ciel, et de vaincre mes saints[6]. Bienheureux donc ceux qui supporteront durant ces jours, mais malheur à ceux qui erreront.

Un peu plus loin, il dit au sujet du fils de perdition : Voici les marques de ses signes : Sa tête est comme une flamme

[1] Et erudient illos, quorum probaverint spiritum, invenerintque eos rectos esse et dignos reg[n]o. R., p. 13.

[2] Omnia regna et mundus totus. R., *Ibid.*

[3] Et principes erunt rari, et pauci possidentes aurum et argentum. R., *Ibid.*

[4] Et filii hujus sæculi habebunt gestionem ipsorum ærariorum et horreorum. R., *Ibid.*

[5] Multi affligentur. R., *Ibid.*

[6] Prævalentque super justos sanctos meos. R., *Ibid.*

de feu (il est roux ?)[1]: son œil droit est taché de sang, son œil gauche a deux pupilles[2], les paupières de ses yeux sont blanches, sa lèvre inférieure est plus grande que l'autre[3], son fémur droit est petit[4], ses pieds sont larges, son petit doigt est grand comme une faulx[5]. Celui-là est une faulx de dévastation[6].

Aussi, je vous le dis, fils de lumière, le temps approche et arrive, et la moisson est près de la porte pour qu'ils soient moissonnés et pour que nous louions leurs œuvres[7]. Mais quand ce fils de perdition approchera[8], un signe important sera donné à nos élus et à ceux qui gardent les lois et les commandements de mon Père. Alors ceux qui respectent mes paroles et les observent, en vérité, veilleront (encore) davantage à prier sans trêve, regardant la supplication continuelle comme leur travail, sans (en être détournés) en rien[9], mais d'une âme forte et d'un esprit résolu, ils pren-

[1] Le ms. de Trèves renferme encore ce paragraphe et ajoute ici : *oculi ejus fellini.*

[2] Sinister cœsii coloris (glaucus, *Trèves*), duas habens pupillas. R., *Ibid.*

[3] Labium ejus inferius magnum. R., *Ibid.*

[4] Le ms. de Trèves porte : *Femur ejus macrum*, et ajoute : *tibie tenues.*

[5] On pourrait comprendre : *est courbé comme une faux*, d'où *est cassé* comme dans le ms. de Trèves : *Fractus erit major digitus ejus.* L'édition Lagarde porte : *Major digitus ejus contusus et oblongus.* R., *Ibid.*

[6] Le ms. de Trèves porte : *Iste est falx devastationis et multis quasi Christus adstabit.*

[7] Itemque advenisse messem qua metendi sunt rei per judicium. Erga multos judex se exhibebit benignum et imputabit ipsis (ad meritum) ipsorum opera. R., p. 17. — Il semble exister une lacune dans le texte de Moyse Bar-Képha.

[8] Cum autem judex jamjam erit venturus. R., *Ibid.*

[9] Considerantes sibi tanquam officium incumbere preces omni tempore (offerre), quin abripiantur, vel ulla re divagentur per hunc mundum, vel de eo solliciti sunt; R., *Ibid.*

dront ma croix tous les jours pour faire d'un cœur humble toutes les volontés de mon Père qui est dans les cieux. C'est au Seigneur qu'il appartient de veiller sur ceux qui ont confiance dans la vérité; il leur enverra ce qui est utile et profitable à leur âme[1].

Je vous ai dit tout cela afin que, partout où vous irez, vous cherchiez des âmes sages pour leur dire ce qui convient, ce qui leur est utile et tout ce que je vous ai appris avant de souffrir[2], afin qu'ils vous croient et qu'ils vivent dans la pureté et la sainteté. — A partir d'ici commence la conception et le mystère de l'iniquité.

[1] Dominus est autem, qui curam et sollicitudinem geret illorum, qui veritati confidunt, illisque mittet, quæ decent et prosunt, ut ipse noscit, et per manus eorum, quos et ipse noscit. R., *Ibid.*

[2] Quæque eventura sunt, item omnia, quæ vobis mandaveram, antequam glorificarer. R., *Ibid.*

LE KARMA-ÇATAKA

PAR

M. L. FEER.

(SUITE.)

30, II, 17. — Dom (*Ṛxa*) « L'Ours » (2).

Temps présent. — Récit identique à celui du numéro précédent.

Temps passé. — Un homme et un ours s'étaient réfugiés sur un arbre pour échapper à un lion. L'homme avait presque autant de peur de l'ours que du lion; mais son compagnon le rassura, et ils convinrent de dormir alternativement, chacun veillant à son tour pendant que l'autre reposait.

Pendant le sommeil de l'homme, le lion engagea l'ours à faire tomber de l'arbre cet être qui appartient à une race ingrate. L'ours refusa et, quand l'homme fut réveillé, lui recommanda de veiller sur lui comme lui-même avait veillé sur l'homme. Mais le lion ayant invité l'homme à lui livrer son compagnon, l'ingrat fit tomber de l'arbre le pauvre animal que le lion dévora.

En tombant, l'ours avait prononcé une stance que l'homme avait entendue, et qui lui reprochait son

crime. Il en devint fou. Les médecins déclarèrent le mal incurable. Un ṛṣi seul, appelé auprès de lui, le calma par des stances de morale, et il se fit initier à l'école des ṛṣis.

Conclusion. — L'ours était le Bodhisattva, l'homme le futur Devadatta. On ne nous fait pas savoir qui était le ṛṣi.

NOTA. — Avadāna-jātaka historique, parallèle, autre version du récit précédent. Pour le récit du temps présent des textes 29 et 30, comparer avec le n° 117 ci-dessous.

31, II, 18. — SGUR-CHUṄ (*Kubjālpa* ou *Alpakubja*) « Petit-Bossu ».

Temps présent. — Un brahmane pauvre, vivant d'aumônes, eut un fils qui naquit bossu, qu'on appela pour ce motif Petit-Bossu, et qu'on eut beaucoup de peine à élever, le lait ayant tari dans les seins de sa mère. Quand il fut devenu grand, son père le congédia en lui disant qu'il n'y avait pas pour lui d'autre moyen d'existence que la mendicité. Et ce moyen ne lui réussissait guère; à peine obtenait-il quelque chose à manger.

Ayant eu connaissance de l'enseignement du Buddha, il se fit initier; mais, devenu bhixu, il ne fut pas plus heureux. Soit qu'il recueillît des aumônes, soit qu'il eût part aux distributions de la Confrérie, il n'obtenait rien ou n'obtenait qu'une nourriture insuffisante. Cependant, ayant balayé deux ou trois fois de suite la chambre parfumée du Buddha,

il fut nourri, recouvra ses forces et arriva à l'état d'Arhat; ce qui ne l'empêcha pas de retomber dans les mêmes privations qu'auparavant. D'autres balayaient la chambre avant lui; différentes circonstances l'empêchaient de profiter des occasions qui s'offraient à lui de faire un bon repas, et de la bonne volonté d'Ānanda, de Çāriputra, de Maudgalyāyana, qui, émus de pitié, essayèrent vainement de le faire manger. Il jeûna complètement sept jours de suite. Le dernier jour il demanda de l'eau à Çāriputra qui l'assistait. Çāriputra lui versa de l'eau dans son vase à aumônes; aussitôt des « hommes nés de ses œuvres (ou de son *karma*) » le lui remplirent de cendres. Après avoir pris ce breuvage gâté, il s'éleva dans l'air et entra dans le Nirvāna. Ses confrères lui firent de belles funérailles.

Temps passé. — 1. Jadis Petit-Bossu avait été le fils d'un brahmane riche et généreux. Le père mort, la mère interrompit les libéralités qui étaient de tradition dans la famille. Ne réussissant pas à la ramener à de meilleurs sentiments, Petit-Bossu la tint enfermée sept jours sans nourriture. Des parents informés de ce qui se passait étant venus la délivrer, elle demanda de l'eau à son fils, qui lui donna un mélange d'eau et de cendres pour l'achever.

2. Il y a plus; au temps de Kāçyapa, Petit-Bossu était un bhixu qui, voyant qu'un de ses confrères réussissait à se procurer toutes les choses nécessaires pour entretenir la Confrérie dans l'abondance, parvint à l'écarter et répondit aux plaintes que la Con-

frérie était moins bien soignée qu'auparavant, en traitant les bhixus de Pretas. Repris pour cette parole injurieuse, il avait exprimé son repentir et fait un pranidhāna pour arriver à l'état d'Arhat.

Conclusion. — En punition de sa conduite envers sa mère, après avoir passé dans l'Enfer des millions d'années, il termina chaque « naissance » en mourant de faim et buvant une eau souillée de cendres; et, même devenu Arhat, avait fini de cette même manière sa dernière existence. En punition de l'injure adressée aux bhixus, il était rené cinq cents fois parmi les Pretas.

NOTA. — Ce récit n'est en réalité qu'une autre version du texte 93 (x, 3) de l'Avadâna-Çataka, intitulé Lekuñcika.

32, II, 19. — SRIN (*Rāxasa*?) « Rāxasa » ou « Ver ».

Temps présent. — Un ver colossal (?) était apparu dans le dépotoir de Çrāvastī. Son corps était couvert de (petits) vers en guise de poils; et des vers, sortis de son corps, se mouvaient dans le bourbier, y cherchant une nourriture qui ne les rassasiait pas. Le Buddha, jugeant qu'il y avait là une riche matière à conversions, transforma l'odeur de ce dépotoir en excellente odeur; ce qui y fit affluer toute la ville : puis, s'y rendant de sa personne, il questionna le monstre qui répondit et avoua que son triste sort était la conséquence des fautes qu'il avait commises par le corps, la parole et l'esprit, mais surtout par l'esprit qui avait été son guide. La foule était de plus

en plus émerveillée. N'osant pas questionner Bhagavat, elle recourut à l'intermédiaire d'Ānanda pour obtenir que sa curiosité fût satisfaite. Elle le fut.

Temps passé. — Ce monstre avait été, au temps du Buḍdha Sarvāgra ou Sarvavara (*Thams-cad mchog*), un maître de maison riche qui, s'étant fait initier, possédait le Tripiṭaka, et, autre avantage qui n'est pas à dédaigner, recueillait une masse de dons. dont il faisait profiter la Confrérie. Une Confrérie de 77,000 personnes, décidée à passer l'été sur la « Montagne Noire » (*Nag-ri*), s'adressa à lui pour obtenir le nécessaire; et il consentit à l'entretenir. Justement, cinq cents marchands qui revenaient chargés de richesses après une heureuse traversée, voyant cette multitude et informés de son projet, mirent à la disposition du bhixu qui devait les servir, une certaine quantité d'or et d'argent, offrant d'en donner davantage s'il le fallait. Le bhixu, cédant à l'avarice, garda tout pour lui et ne donna aux 77,000 que des aliments et des objets de qualité inférieure. Ceux-ci s'adressèrent aux marchands pour obtenir un meilleur ordinaire. Les marchands répondirent en disant ce qu'ils avaient fait. Les 77,000 firent en douceur des représentations au bhixu qui se fâcha et finit par les injurier, disant que, lorsqu'ils seraient dans le dépotoir, ils pourraient se régaler de matière fécale tout à leur aise. Les 77,000, ayant pitié, restèrent muets, et le bhixu repentant implora leur pardon; il l'obtint, mais il ne pouvait échapper aux conséquences de son acte. A partir de ce mo-

ment, il passa à chaque naissance dans l'animalité, relégué dans un dépotoir et vivant de déjections.

Temps futur. — Quand cinq cents Buddhas du Bhadra-kalpa auront passé, sous le Buddha Prabhākara (*Snaṅ-mdzad*) cet être reviendra à la condition d'homme, sera initié, obtiendra l'état d'Arhat, recueillera des dons, sera déclaré le « premier de ceux qui distribuent les Âgamas », et après avoir fait du bien à beaucoup d'êtres, entrera dans le Nirvâna.

Conclusion. — Cet événement amena, selon les prévisions du Buddha, une masse de conversions à des degrés divers.

NOTA. — Avadāna-Vyākarana très semblable au numéro 18 (II, 5) ci-dessus.

CHAPITRE III.

33, III, 1. — KA-TSAṄ-KA-LA (*Kacaṅgala*).

Temps présent. — Le Buddha faisait sa tournée d'aumônes dans le pays d'Otala, quand une vieille femme qui allait puiser de l'eau se jeta à son cou en se disant : « J'ai rencontré un fils ». Les bhixus voulurent la repousser, mais Bhagavat s'y opposa. Elle écouta docilement une instruction, demanda à entrer dans la Confrérie, y fut reçue par Mahâprajāpatî Gautamī, puis devint Arhatī. Le maître la déclara la « première de celles qui font la distribution du Sūtra ».

Temps passé. — 1. Cette femme avait été dans cinq cents « naissances » la mère du Bodhisattva : pourquoi pas dans sa dernière existence ? Premièrement, parce que Mahāmāyā avait fait un pranidhāna pour devenir la mère du Buddha. Deuxièmement, parce que cette femme, étant sa mère, l'avait toujours contrarié dans la réalisation des aspirations propres à un Buddha. C'est aussi pour cela qu'elle était née pauvre et n'était devenue bhixunī que dans sa vieillesse.

2. Au temps de Kāçyapa, elle avait été initiée à l'enseignement de ce Buddha, et, avant de mourir, avait fait un pranidhāna pour devenir Arhatī, lorsque le disciple déclaré par Kāçyapa son disciple supérieur et le « premier de ceux qui dispensent le Sūtra » serait Buddha, — et pour obtenir ce même titre de « première de celles qui dispensent le Sūtra ».

Conclusion. — Tous les pranidhānas avaient produit leur effet, tous les manquements avaient eu leurs conséquences inévitables.

NOTA. — Ce texte est une autre version du récit 73 (VII, 3) de l'Avadāna-Çataka qui a le même intitulé. J'en ai donné la traduction dans les *Annales du Musée Guimet* (t. XVII, p. 442-444).

34, III, 2. — KAI-NE-YA (*Kaineyaka*).

Temps présent. — Le ṛṣi Kaineya et son neveu Çaila, entourés chacun de cinq cents disciples, habitaient une forêt peu éloignée de la Mandakinī, sur

le bord de laquelle ils se rencontraient quelquefois. Le Buddha, désireux de les convertir, eut l'idée de les attirer en prêchant la loi aux quatre grands rois sur les bords de la Mandakinī. Les quatre grands rois se prêtèrent à ce dessein; ils descendirent du Ciel au lieu indiqué et, après l'instruction, allèrent en refuge auprès du Buddha, de la Loi et de la Confrérie.

Kaineya avait tout entendu. Il alla trouver Bhagavat, l'écouta et devint Anāgāmī; puis il offrit au maître huit espèces de breuvages et l'invita à dîner. Bhagavat accepta. Kaineya donna des ordres à ses disciples pour les préparatifs du repas. Çaila, qui était venu le voir, entendant ces ordres, demanda des explications; et Kaineya lui donna sur le Buddha des détails si frappants que Çaila, qui jusqu'alors avait ignoré même son nom, alla le voir et sollicita la faveur de devenir bhixu; il le devint, lui et ses cinq cents disciples. Kaineya, s'étant aperçu du changement, demanda lui aussi l'initiation après le repas offert au Buddha. Il fut initié avec sa suite, et les deux convertis, Kaineya et Çaila, devinrent Arhats. Quant à leurs mille disciples, cinq cents devinrent Arhats sous la direction de Kapina, deux cent cinquante Anāgāmīs sous celle de Maudgalyâyana, deux cent cinquante Srota-āpannas sous celle de Çāriputra. Mais, comme ils posèrent des questions à Bhagavat sur des points qu'ils ne comprenaient pas, tous devinrent Arhats.

Temps passé. — 1. Jadis deux ṛṣis étaient établis

sur le flanc d'une même montagne avec cinq cents disciples (chacun); un troisième avec cinq cents disciples demeurait de l'autre côté. L'un des deux premiers étant mort, ses disciples passèrent à son collègue qui, inquiet sur leur sort s'il venait à mourir, les attribua par avance à trois ṛṣis, en donnant 500 à l'un, 250 à chacun des deux autres. Les cinq cents furent instruits dans les quatre Dhyānas et les cinq Abhijñās; ce sont ceux qui plus tard devinrent Arhats avec Kapina: deux cent cinquante furent établis dans « la région sans forme », ce sont ceux qui devinrent Anāgāmīs avec Maudgalyâyana; deux cent cinquante dans « la région de la forme », ce sont ceux qui devinrent Srota-āpannas avec Çāriputra.

2. Au temps de Kāçyapa, Kaineya et Çaila étaient deux maîtres de maison qui renoncèrent au monde pour devenir bhixus, apprirent le Tripiṭaka et eurent chacun cinq cents disciples. A l'article de la mort, ils firent un pranidhāna pour devenir Arhats sous le successeur de Kāçyapa. Leurs disciples ayant demandé la formule de leur pranidhāna en firent un semblable. Ces vœux s'étaient accomplis pour chacun d'eux.

3. Quant aux quatre grands rois, Dhṛtarāṣṭra et Virūḍhaka avaient été, au temps de Kāçyapa, deux Nāgas que poursuivaient d'une haine implacable deux oiseaux, qui furent depuis Virûpâxa et Vaiçravana. Les deux Nāgas, ayant pris leur refuge dans le Buddha, devinrent insaisissables aux deux volatiles qui, éclairés sur leur impuissance, avaient pris le

parti de les imiter. Tous les quatre avaient donc été initiés et avaient fait un pranidhāna pour naître désormais chefs ou rois et pour être dociles à la parole du successeur de Kāçyapa. C'est pour cela que, devenus les quatre grands rois, ils avaient si bien profité des leçons de Çākyamuni.

Nota. — Ce texte correspond au 33e, l'avant-dernier, du Ratṇa-avadāna-mālā sanscrit, intitulé Kaineyaka; mais il est beaucoup plus développé. Le récit sanscrit est, il est vrai, fort long; mais cela tient à l'instruction verbeuse qui le termine et qui est un véritable hors-d'œuvre; l'épisode des quatre grands rois, qui tient dans la version du Karma-Çataka une très grande place, en est absente. Il semble que notre texte tibétain ait ici mêlé ou plutôt associé, juxtaposé deux avadānas différents, l'un relatif aux quatre grands rois, l'autre à Kaineya et à son neveu Çaila.

35, iii, 3. — Bag-ma gtoṅ (*Pradeyā-tyāga*) « L'abandon de la fiancée »(1).

Temps présent. — Deux maîtres de maison de Çrāvastī, désireux de resserrer les liens d'amitié qui les unissaient, convinrent de marier leurs enfants si les circonstances s'y prêtaient. L'un d'eux eut bientôt un fils, l'autre eut plus tard une fille. Celle-ci, devenue grande, déclara à ses père et mère qu'elle renonçait au monde et demanda la permission de se faire initier. Les parents refusèrent; et, comme elle persistait dans son dessein, ils prévinrent la famille du fiancé qui vint chercher sa future. Mais elle s'enfuit, et alla s'enfermer dans un couvent de bhixunīs

où elle fut initiée et devint Arhatī. Le jeune homme vint avec une troupe nombreuse pour la reprendre; mais, au moment où il la prit par la main, elle s'éleva dans l'air et fit des prodiges qui excitèrent l'admiration du mari délaissé et de la foule. Le jeune homme s'humilia, demanda pardon, écouta la prédication de la loi, devint Srota-āpanna et tous les assistants avec lui. Il prit ensuite le parti de se faire initier et arriva à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, la fille d'un maître de maison s'était fait initier à l'enseignement du Buddha; son mari avait suivi son exemple. Elle avait en outre fait un pranidhāna pour être initiée à l'enseignement du successeur de Kāçyapa, aussitôt qu'elle aurait vu pour la première fois son fiancé, et devenir Arhatī. Son mari ayant eu communication de ce pranidhāna en fit un semblable pour être initié à la suite de sa fiancée après leur première entrevue et devenir Arhat.

Conclusion. — Ces deux époux, contemporains de Kāçyapa, étaient contemporains de Çākyamuni.

Nota. — Cet avadāna parallèle présente plusieurs traits communs avec divers récits du chapitre VIII de l'Avadâna-Çataka; il n'est cependant l'équivalent exact d'aucun d'eux.

36, III, 4. — Bag-ma-gtoṅ (*Pradeyātyāga*) « L'abandon de la fiancée » (2).

Temps présent. — Deux ministres du roi Prasenajit, Mṛgagraha (*Ri-dags-'dzin* « preneur de gazelles ») et Datta (*Byin-pa* « donné ») convinrent, pour res-

serrer leurs liens d'amitié, de marier leurs enfants si les circonstances le comportaient. Mṛgagraha eut successivement sept fils, dont l'aîné fut appelé Viçākha. Datta eut une fille qui naquit très belle, mais pleureuse. Elle pleura surtout lors d'une visite de Mahaprajāpatī Gautamī qui était venue prêcher la loi dans la maison de Datta, de sorte que l'on donna à la petite fille le nom de Dharmadattā (*Chos byin* « donnée par la Loi ») à cause de l'amour qu'on lui supposait pour la Loi. L'enfant grandit, ne se plaisant qu'à la Loi et aux actes méritoires, si bien qu'elle devint Anāgāmī, acquit la puissance surnaturelle et manifesta le désir d'être initiée. Ses parents s'y opposèrent; mais Datta, voyant son insistance, avertit Mṛgagraha qui accourut chez son ami avec une suite nombreuse. Le Buddha, étant venu dans cette maison pour y faire des exhortations, Dharmadattā le suivit lorsqu'il partit. Viçākha essaya de la retenir; mais elle s'éleva dans l'air, et fit si bien par ses prodiges et par ses discours que Viçākha, ému comme toute l'assistance, la laissa aller; elle se rendit dans un Vihāra de bhixunīs.

Quoique bien préparée, elle fut soumise à un long noviciat et, surtout, soigneusement gardée, parce que nombre de jeunes gens voulaient l'enlever. Ne pouvant la recevoir dans le Vihāra de Jetavana, où on la tenait renfermée, on se décida à la rendre à son père; mais elle fut reçue par message dans la Confrérie, d'après les instructions du Buddha, et devint Arhatī.

Temps passé. — 1. Au temps de Kāçyapa, Dharmadattā avait été une bhixunī qui avait, en cette qualité, patronné la fille d'un maître de maison de Bénarès initiée à l'enseignement, reçue dans la Confrérie par message en raison de certaines circonstances particulières et arrivée à l'état d'Arhat. Elle avait fait un pranidhāna pour devenir elle-même Arhatī dans les mêmes conditions sous le successeur de Kāçyapa.

2. Jadis encore elle avait été mariée au fils d'un maître de maison de Bénarès, que son père, après lui avoir donné une pacotille, envoya faire du commerce au loin, parce que, tout occupé de sa femme, il négligeait ses affaires. Le jeune marié, poursuivi par le souvenir de cette épouse dont on l'avait séparé, revint la voir clandestinement au moyen d'une machine volante en bois et repartit après avoir passé quelque temps près d'elle. Un enfant naquit à la suite de cette réunion temporaire. Les beaux-parents de la femme, indignés d'une grossesse qui leur paraissait adultérine, la chassèrent malgré ses protestations. En cherchant un asile, elle arriva dans le village où se trouvait son mari; et, pendant qu'elle était sur la place, ne sachant où aller, un chien prit l'enfant et le porta chez son maître qui l'adopta. La mère, informée du fait, pensa que son enfant était mieux là qu'ailleurs et se joignit à une troupe d'étrangers qui furent pris par des sauvages; et, comme elle était belle, le chef de ceux-ci se la réserva. Alors elle se vêtit d'un habit vert, se grima, sortit un glaive, et, quand cet homme voulut abuser d'elle, elle menaça

de l'en frapper s'il ne s'engageait par serment à ne jamais l'approcher. Il le jura et tint sa parole; mais, fatigué de la nourrir sans profit, il la vendit à une courtisane qui voulut la contraindre à se livrer à la prostitution. Elle résista en employant le même moyen que précédemment et avec le même succès.

L'enfant enlevé par le chien et appelé Bhūta (Byuṅ-la), du nom de ce chien, avait grandi; son père adoptif étant mort, il se mit à voyager pour le négoce et arriva précisément dans le village où se trouvait sa mère; celle-ci le questionna, reconnut son fils dans le nouveau venu, et se fit reconnaître de lui. Le fils racheta sa mère, et ils se trouvèrent ainsi réunis.

Cependant le père de Bhūta, enrichi par le commerce maritime, rentra chez ses père et mère, et, n'y trouvant pas sa femme, demanda ce qu'elle était devenue. On lui répondit qu'elle avait été chassée de la maison pour inconduite. Il répliqua que c'était injustement, se fâcha et alla partout comme un fou, demandant où était la fille de Vāṣpa (*Rlaṅs-pa* « larmes »). Il finit par arriver dans le pays où elle était, et la reconnaissance se fit sans difficulté, à la joie de tous.

Conclusion. — Ainsi, avant de se dérober aux poursuites de Viçākha et de bien d'autres, Dharmadattā avait su se garder du chef sauvage qui avait voulu faire d'elle sa concubine, et de la courtisane qui avait voulu faire d'elle une prostituée. Elle avait

toujours, à travers beaucoup de difficultés, observé fidèlement le Brahmacarya.

Nota. — Avadāna historique, parallèle. Mais je crois apercevoir ici la combinaison volontaire ou involontaire de deux histoires distinctes, quoique semblables : celle de Dharmadattā, et celle d'une femme non dénommée. Le récit du *temps présent* de la seconde manquerait ou serait, à peu de chose près, le même que celui de la première. — Peut-être n'est-ce qu'une variante de l'histoire de Mṛgâra (voir Sp. Hardy, Csoma . . .). — L'épisode de la « Machine volante » se trouve dans le *Vetâla-pañca-viṁçati.*

37, iii, 5. — Gcod-pa (*Chinna*) « Coupé » (1).

Temps présent. — Maudgalyāyana explorant le monde animal, et se trouvant sur le bord de la mer, vit un poisson colossal, Rāxasa aquatique, appelé Timi (*Tib.* Mid) qui, se tenant à fleur d'eau, au lieu de happer les animaux plus petits passant près de lui, était au contraire découpé et dévoré par eux. Pour leur échapper, il gagnait la terre ferme; mais là, des Yaxas « nés de ses actes » lui coupaient les côtes; et, pour se dérober à ce nouveau supplice, il roulait dans l'eau qu'il rougissait de son sang sans pouvoir trouver nulle part un soulagement à ses souffrances. Maudgalyāyana eut beau recourir au Dhyāna, il ne put deviner la cause d'une si cruelle torture; il fut obligé d'interroger Bhagavat occupé en ce moment à enseigner la loi à plusieurs centaines d'auditeurs et obtint l'explication demandée.

Temps passé. — Ce Rāxasa d'eau avait été au temps

du Buddha Çaila (Ri-vo) un çreṣṭhī Nāsikya (*Sna-la-gtogs* « appartenant au nez ») qui avait commis le crime suivant : un maître de maison qui s'était attaché à l'enseignement et même était devenu Anāgāmī, offrit à sa femme, qu'il voulait abandonner, de lui donner un autre mari; mais elle refusa. Le Nāsikya, convoitant cette femme qui était belle, employa le moyen que voici. Il confia à l'Upāsaka (c'est-à-dire au mari) une forte somme d'or et d'argent devant témoins; plus tard, il réclama sans témoins ce dépôt qui lui fut rendu sans difficulté. Peu après, il vint avec ses témoins le réclamer de nouveau. Le dépositaire répondit qu'il l'avait déjà rendu. Le Nāsikya affirma qu'il n'avait rien reçu et, en appelant à ses témoins, le conduisit devant le roi qui le livra à son ennemi. Celui-ci le fit battre avec des cordes mouillées, lui enfonça les côtes et le maltraita jusqu'à ce que mort s'en suivît. Il eut alors en sa possession les biens de sa victime, qui ne laissait pas d'enfants, et la veuve. Mais celle-ci refusa d'accepter un nouveau mari tant que l'ancien n'aurait pas reçu les honneurs funèbres. Le Nāsikya s'empressa de remplir la condition posée et l'on procéda aux obsèques. Alors, la femme se jeta dans le bûcher qui consumait les restes de l'homme dont elle n'avait pas voulu être séparée.

Temps futur. — Sous le Buddha Hṛdayabhadra (Yid-bzaṅ) ce Rāxasa aquatique rentrera dans la condition humaine et deviendra Arhat.

Nota. — Avadāna-vyākaraṇa; le thème du récit du temps

passé est le même que celui de Kinṇara (2), n° 93 (VII, 11) ci-dessous.

38, III, 6. — GCOD-PA (*Chinna*) « Coupé » (2).

Temps présent. — Maudgalyâyana, explorant le monde des Pretas et se tenant au bord de la mer, vit un Preta de grande taille, dont le corps flambait dans sa partie inférieure tandis que la partie supérieure, déchirée par des carnassiers à dents de fer, était tranchée par des hommes « nés de ses actes » armés de glaives; à peine tranchée, elle renaissait pour être soumise aux mêmes accidents. Maudgalyâyana pénétra bien la cause de ce supplice, mais il voulut le faire expliquer par Bhagavat.

Temps passé. — Au temps de Kâçyapa, ce Preta avait été un bhixu qui, chargé du service de la Confrérie, retranchait les choses nécessaires à ceux qui faisaient le séjour d'été pour les donner à ceux qui faisaient le séjour d'hiver et réciproquement. C'est pour cela que son corps est partagé en deux parties dont l'une est constamment retranchée.

Temps futur. — Au temps du Buddha Aparājita (Gjan-gyis mi thub-pa), son Karma étant épuisé, il renaîtra parmi les hommes et deviendra Arhat.

NOTA. — Avadâna vyâkaraṇa.

39. III, 7. — ZA-VA (*Açita*) « Mangé ».

Temps présent. — Maudgalyâyana, explorant la région des Pretas et se trouvant au mont Viṇdhya

IMPRIMERIE NATIONALE.

(Byin-tya) vit un Preta flambant et découpé, dévoré par des animaux carnassiers à dents de fer. Il comprit très bien la cause de ce supplice; mais il jugea à propos d'en demander l'explication à Bhagavat.

Temps passé. — Ce Preta avait été sous Kāçyapa un bhixu chargé du service et de l'administration de biens de la Confrérie; il s'en était attribué à lui-même ou avait donné induement à d'autres une portion importante; de là ses souffrances.

Conclusion. — Cette explication amena un grand nombre de conversions à des degrés divers, comme dans les récits ci-dessus.

40, III, 8. — Dga-byed (*Nandaka*).

Temps présent. — L'Āyuṣmat Nandaka, explorant le monde des Pretas, vit une Pretî semblable à une torche, aveugle, rendant des vers par le nez et par la bouche, répandant au loin une odeur nauséabonde, mordue par des chacals verts. Il comprit parfaitement la cause de ce supplice; mais il préféra la faire expliquer par le Buddha.

Temps passé. — Cette Pretî avait été, au temps de Kâçyapa, une bhixunī savante et honorée, mais que la présomption avait perdue. Elle avait disposé à sa guise des biens de la Confrérie, et, par ce motif, avait été chassée du couvent. Alors elle injuria les bhixunīs; c'est pour cela que des vers lui sortaient de la bouche et du nez; — elle les regardait de travers; c'est pour cela qu'elle était née aveugle; — elle les

calomniait de maison en maison; c'est pour cela qu'elle répandait une odeur repoussante. Des chiens verts la mordaient en punition du mauvais emploi qu'elle avait fait des biens de la Confrérie; et elle était renée Pretī à cause des efforts qu'elle avait faits pour empêcher les gens de faire des dons à ses collègues.

Nota. — Ce récit est une autre version du texte 47 de l'Avadāna-Çataka intitulé *Jātyandhā* (aveugle de naissance), mais dont le héros s'appelle, comme dans le Karma-Çataka, Dga-byed (en sanscrit *Nandaka*).

41, iii, 9. — Snag-bu (*Peçī*) « Boule (de chair) ».

Temps présent. — L'Āyusmat Maudgalyâyana, se trouvant au bord de la mer dans son exploration du monde animal, vit un être semblable à un œuf ou à une boule de chair (Çai snag-bu : *Sk.* māmsa-peçī) constamment dévoré par des êtres dont la bouche était comme le trou d'une aiguille et prenant feu chaque fois qu'il s'élevait dans l'air pour se soustraire à leurs atteintes. Maudgâlyāyana découvrit par la réflexion la cause de ces tourments; mais il aima mieux la faire dire à Bhagavat.

Temps passé. — Bhixu au temps de Kāçyapa et chargé du service de la Confrérie, cet être avait dérobé à son profit, et, au cours d'une maladie, donné à ses parents une grande partie des biens qu'il administrait. Les bhixus s'en aperçurent; prévoyant qu'il serait obligé de restituer ce qu'il avait dérobé, il le brûla.

Conclusion. — C'est en punition de cette soustraction frauduleuse qu'il est rené Preta : c'est pour avoir brûlé les objets dérobés que son corps s'enflamme chaque fois qu'il s'élève dans l'air.

Des conversions aussi nombreuses que variées furent la conséquence de cette explication.

42, III, 10. — Bur-'du-çes (*Putrasañjñā*) « La notion du fils ».

Temps présent. — Un vieux brahmane décrépit, rencontrant le Buddha dans Çrâvastî, s'était jeté à son cou, le considérant comme un fils. Les Bhixus voulaient l'écarter, mais Bhagavat s'y opposa. Le vieillard, ayant un libre accès auprès du maître, écouta ses prédications, fut initié et devint Arhat.

Temps passé. — Il avait été cinq cents fois le père du futur Çākyamuni, mais avait toujours fait obstacle aux efforts de son fils pour remplir les devoirs d'un Bodhisattva, de sorte que celui-ci avait fait un praṇidhāna afin de ne plus l'avoir pour père. D'un autre côté, le futur Çuddhodana ayant, dans le 91e kalpa, offert un repas au Buddha Vipaçyī, avait fait un praṇidhāna pour devenir père d'un Buddha. Ce double vœu avait fait perdre au brahmane et conféré au roi Çuddhodana le privilège d'être le père de Çākyamuni. Mais, initié à l'enseignement du Buddha du temps de Kāçyapa, il avait fait un praṇidhāna pour arriver à l'état d'Arhat, sous le successeur de ce maître.

Conclusion. — Ce praṇidhâna lui avait valu l'ar-

rivée à l'état d'Arhat du temps de Çâkyamuni. S'il ne l'avait obtenu qu'à un âge si avancé, c'est parce qu'il avait mis des entraves à l'accomplissement des devoirs du Bodhisattva, son fils.

NOTA. — Avadāna-jātaka historique, parallèle au récit 33 (III, 1) ci dessus relatif à la mère du Bodhisattva; ces deux textes, qui se répondent l'un à l'autre, auraient dû être placés côte à côte.

43, III, 11. — JIṄ-PA (*Xetrī*) « L'agriculteur ».

Temps présent. — Un brahmane pauvre vivait du produit de son champ, voisin de Jetavana. Sa femme y allait lui porter son repas. Ils rencontrèrent le Buddha dont l'aspect produisit sur eux un tel effet qu'ils résolurent de l'inviter à dîner. La femme prépara les mets; le mari fit l'invitation. Le repas eut lieu; et le Buddha se retira après avoir payé son écot par un bon enseignement,

Le Buddha parti, les deux époux firent un praṇidhāna pour que leur champ produisît des épis d'or; le vœu se réalisa immédiatement. Pensant que le roi devait prélever sa part sur ce trésor, le brahmane alla lui en porter la nouvelle. Le roi le prit pour un fou, fit vérifier son dire et reçut une réponse négative. Mais le brahmane insistant, il finit par y aller lui-même et fut tout étonné de constater la réalité du fait. Il en demanda l'explication et, après l'avoir entendue, félicita, puis encouragea le brahmane. Celui-ci, pour témoigner sa reconnaissance au Buddha,

l'hébergea avec la confrérie pendant trois mois, fut instruit dans la Loi, et devint bhixu, puis Arhat.

Temps passé. — Étant bhixu du temps de Kâçyapa, il avait fait un pranidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de ce Buddha.

44, III, 12. — Çi-ba (*Mṛta*) « Mort ».

Temps présent. — Un brahmane de Râjagṛha, ayant foi en Bhagavat, lui offrit à dîner et écouta ses instructions. Peu après, il tomba malade, mourut et renaquit chez les dieux Trayastriṃçat; il fit alors au Buddha la visite accoutumée. Au moment de retourner chez les dieux, il aperçut son fils qui se désolait près de son tombeau et ne pouvait le quitter. Il se présenta à lui, se fit connaître et l'engagea à ne plus pleurer, mais à prendre refuge dans le Buddha. Consolé par ces paroles, le fils alla trouver Bhagavat, devint bhixu, puis Arhat.

Temps passé. — Du temps de Kâçyapa, ce fils de brahmane avait été le fils d'un habitant de Bénarès que la mort de son père avait mis au désespoir. Le père, qui était rené chez les dieux, revint le trouver sur la terre, le consola et l'engagea à prendre refuge dans le Buddha. Il suivit le conseil, fut initié à l'enseignement de Kâçyapa et fit un panidhāna pour devenir Arhat sous le successeur de ce Buddha.

Nota. — Avadāna parallèle dont la donnée a beaucoup d'analogie avec celle du récit 52 (vi, 2) de l'Avadāna-Çataka où le mort devenu dieu est un fils, et le survivant incon-

solable est le père. Dans la jātaka de la Tigresse, le fils du roi dévoré par elle et devenu dieu vient consoler son père.

45, III, 13. — Ko-ka-li-ka (*Kokâlika*).

Temps présent. — Kokālika demeurait dans la montagne de Purṇabhûmi (Sa-bkaṅ); Çāriputra et Maudgalyāyana venant à passer par là dans une tournée, il les engagea à s'y arrêter; ils y consentirent à la condition que leur présence resterait ignorée. Quelque temps après, Kokâlika, obligé de s'absenter, leur confia ses disciples, qui firent tant de progrès sous leur direction, qu'ils devinrent Arhats. Le fils d'un maître de maison que Kokâlika n'avait pu initier, parce qu'il n'avait pas l'autorisation de ses parents, fut initié par eux et devint aussi Arhat. Leur présence étant divulguée par ces faits, ils prirent le parti de retourner à Çrāvastī; et, comme les disciples ne voulurent pas les abandonner, ils les engagèrent, pour éviter un éclat, à prendre un autre chemin que le leur. Kokālika rentra chez lui sur ces entrefaites; ne retrouvant pas ses disciples et informé de ce qui était arrivé, il fut fort en colère et partit sur-le-champ pour Râjagṛha. Il prit justement le même chemin que Çârîputra et Maudgalyāyana et les rejoignit à l'entrée d'une caverne où ils se tenaient pour être à l'abri de la pluie. Il les salua, et le bruit de leur conversation attira l'attention d'une femme qui avait là un rendez-vous avec un homme et vint voir ce qui se passait à l'entrée. Kokālika supposa ou feignit de croire que Çâriputra et Maudgalyāyana

étaient venus là pour cette femme, et se rendit en hâte auprès du Buddha pour décrier près de lui ses deux principaux disciples. Les adjurations du Bhagavat qui l'engageait à rétracter cette calomnie restant sans effet, il mourut d'un mal subit et renaquit dans le Padma-Niraya où il avait un corps de plusieurs yojanas de long, où sa langue, tirée de sa bouche par des hommes « nés de ses actes », était piétinée, brûlée, coupée, déchirée par la corne brûlante des pieds de mille bœufs, tandis que des animaux carnassiers à dents de fer lui déchiraient les chairs.

Émus des souffrances de Kokālika que trois divinités étaient venues annoncer au Buddha, Çāriputra et Maudgalyāyana se rendirent dans l'Enfer pour essayer de l'amener au repentir; mais il les accueillit par les mêmes paroles outrageantes qu'il avait proférées devant le Buddha, et ils retournèrent à Râjagṛha sans avoir réussi. Le cas du malheureux était désespéré.

Temps passé. — 1. Jadis Kokālika avait été purohita de Mahāsena (Sde chen-po), roi de Ayodhyā, et était révéré pour sa science. Mais un ṛṣi (qui n'était autre que le Bodhisattva), étant venu s'établir à proximité de la ville, ne tarda pas à attirer l'attention publique sur lui-même ainsi que sur ses deux principaux disciples qui le remplaçaient à cause de son grand âge, et qui étaient les futurs Çārīputra et Maudgalyāyana. Le purohita, outré par la jalousie, les traita de la même façon dont il les traita plus tard; et pour ce crime il renaquit dans l'Enfer.

2. Çāriputra et Maudgalyâyana avaient été jadis deux ascètes entourés de 500 disciples dans la ville de Rajavati (Rdul-ldan). Un ṛṣi, qui vivait dans la retraite avec 500 disciples, s'étant rapproché de la ville pour faire plus de bien, excita leur jalousie par ses succès à un tel point qu'ils se mirent avec leurs disciples à le calomnier publiquement. Ce que voyant, le ṛṣi, pour faire cesser ce scandale, retourna dans sa retraite avec ses 500 disciples. En punition de ce crime, Çārīputra et Maudgalyāyana ont été, dans toutes leurs existences, exposés à la calomnie, et, jusque dans la dernière, ils ont subi celle de Kokālika.

NOTA. — Avadāna-jataka historique. — D'après une tradition rapportée par Hiouen-thsang, Kokālika serait tombé vivant dans l'Enfer. Notre texte, d'accord avec le Samyutta nikāya (Sagâttha VI, 9), ignore ce dénouement et fait simplement mourir Kokālika de maladie.

46, III, 14. — THAṄ-BCAD (*Kliṣṭa*) « Fatigué (?) ».

Temps présent. — Maudgalyâyana, visitant les Enfers, voit un être gigantesque dont la langue, tirée par des hommes « nés de ses actes », sortait de la bouche; cette langue était labourée par mille bœufs dont les pieds brûlants, semblables à des lames de rasoir, la fendaient et la coupaient. Maudgalyâyana ne pouvant, malgré les efforts de sa pensée, démêler la cause de ce supplice, le demanda à Bhagavat.

Temps passé. — Au temps du Buddha Alpapa-

thika (? Bgrod-pa-ñams-po), cet être avait été un bhixu, docteur du Tripiṭaka, honoré pour sa science, demeurant chez le roi, comblé de dons. Un Arhat, prédicateur de la loi étant venu dans la même capitale, suivi de 500 disciples, eut un tel succès qu'il éclipsa bientôt le docteur du Tripiṭaka. Celui-ci, poussé par la jalousie, se mit à semer la calomnie contre le nouveau venu et sa suite, tellement que l'Arhat s'en alla pour ne pas augmenter les démérites du docteur du Tripiṭaka et des gens qui l'écoutaient. Le jaloux ne jouit pas longtemps de son triomphe, car il tomba malade peu de temps après et mourut. Il renaquit dans l'enfer Avīci pour expier par la langue le mal qu'il avait fait par la langue.

Temps futur. — Au temps du Buddha Uttara (Bla-ma), ses péchés étant expiés, il naîtra homme et arrivera à l'état d'Arhat; mais, dans cette dernière existence, il sera constamment calomnié.

NOTA. — Avadāna-vyākaraṇa.

47, III, 15. — KHAM (*Kavaḍa*) « La bouchée ».

Temps présent. — Le Buddha prêchait si bien sur le don, que les bhixus lui en demandèrent la cause. Il l'expliqua de la manière suivante :

Temps passé. — Jadis Çākyamuni régnait à Bénarès sous le nom de Candraprabha (Zla-od). Il y eut une grande sécheresse suivie d'une famine qui devait durer douze ans. A un certain moment, on fit le compte des habitants et l'évaluation des provisions; il n'y avait plus qu'une bouchée par jour pour chaque

habitant, et deux pour le roi. La famine faisait périr beaucoup de gens; et, à cause des vertus que l'on pratiquait sous le règne de Candraprabha, les morts renaissaient chez les dieux Trayastrimçat, dont les demeures étaient encombrées par la foule des nouveaux arrivants. Indra, effrayé et inquiet, se demanda si le roi de Kāçī aspirait à le remplacer ou à remplacer Brahmā. Ayant reconnu que toute l'ambition de ce vertueux prince était de devenir Buddha, il résolut de l'éprouver et se présenta à lui sous la forme d'un brahmane mourant de faim. Le roi lui donna une de ses bouchées; sur la réclamation du brahmane qui trouvait le don insuffisant, il lui donna la seconde, après avoir fait un praṇidhāna pour le Bodhi. Indra, rassuré et rempli d'admiration, reprit sa forme propre, fit tomber la pluie, et l'abondance renaquit dans le royaume de Kāçī.

Nota. — Cet avadāna, qui est un véritable Jātaka, est une autre version du texte 32 (iv, 2) de l'Avadāna-Çataka, intitulé de même *Kham* « la bouchée » (*Sk.* Kavaḍa), dans lequel le Bodhisattva porte le nom de Brahmadatta, et non celui de Candra-prabha qu'il a dans un texte du Divya-avadāna et du Kandjour, bien différent du nôtre, et où il fait le sacrifice de sa tête.

CHAPITRE IV.

48, iv, 1. — Byams-pai stobs (*Maitrī-bala*) « Force de l'amour ».

Temps présent. — La conversion des cinq premiers disciples est pour les bhixus un objet d'admi-

ration. Le Maître leur explique que ce n'est pas la première fois qu'il les a « rassasiés ».

Temps passé. — Lorsque, régnant à Bénarès sous le nom de Maitrîbala, il faisait le bonheur de tout le peuple, ces cinq disciples étaient cinq Yaxas déchus qui vinrent dans le pays pour y porter la contagion sans pouvoir atteindre même les animaux, tant était grande la bienfaisante influence du roi. Ils se présentèrent alors à lui, le suppliant de les rassasier de sang frais, seul aliment qui leur convînt. Le roi ne trouva pas d'autre sang à leur donner que le sien; et, les médecins ne pouvant se résoudre à lui ouvrir les cinq veines, il les ouvrit lui-même. Indra intervint alors pour empêcher le Bodhisattva de tomber en faiblesse, et même pour lui donner une nouvelle force et un nouvel éclat. Le Bodhisattva fit alors un praṇidhāna pour la Bodhi; ce à quoi les Yaxas, rassasiés et désaltérés, répondirent en sollicitant le privilège d'être ses premiers auditeurs. Il leur représenta que leurs habitudes meurtrières s'y opposaient et que, à moins d'observer les dix préceptes, ils ne pouvaient aspirer à un tel honneur; ils se déclarèrent prêts à observer ces préceptes et firent un praṇidhāna dans ce sens.

Conclusion. — C'est ainsi qu'après les avoir rassasiés de son sang étant Bodhisattva, il les rassasia de la Loi étant Buddha.

Nota. — Ce Jâtaka, car c'en est bien un, correspond au texte 8 du Jātaka-mālā sanscrit dont il est une version. Hiouen-Thsang le rapporte brièvement à l'occasion de la pierre de

Lou-ta-kia qu'il vit non loin de Taxaçilā. — On a lu plus haut (28, II, 15) un autre récit du passé des « Cinq disciples de la première heure ».

49, IV, 2. — RLUṄ-NAG-PO (*Kālika-vāta*) « Le vent noir ».

Temps présent. — Une caravane de 500 marchands fut assaillie par un grand vent noir qu'un Yaxa lança sur elle de la caverne qu'il occupait dans une forêt que traversait cette caravane. Les marchands épouvantés adressèrent des prières aux dieux; mais l'un d'eux, qui était Upâsaka, les engagea à implorer l'appui du Buddha. Ils suivirent le conseil, et Bhagavat les transporta près de Çrāvastī. Là ils se firent initier, reçurent l'enseignement du Buddha et ne tardèrent pas à devenir Arhats.

Temps passé. — 1. Autrefois ces 500 marchands avaient été, dans des circonstances analogues, assaillis par le vent violent que soufflait un Yaxa. Un ṛṣi (c'était le Bodhisattva) qui habitait dans la région leur vint en aide, leur donna un asile et les soigna. A la suite de cet événement, ils se firent initier par lui et acquirent les quatre Dhyānas et les cinq Abhijñas.

2. Plus tard, ils furent initiés à l'école de Kāçyapa, et firent, à l'heure de la mort, un praṇidhāna pour devenir Arhats sous son successeur.

NOTA. — Cet avadāna jātaka a beaucoup d'analogie avec le texte 81 (IX, 1) de l'Avadāna-Çataka; seulement, dans

l'Avadāna-Çataka, la scène d'épouvante se passe sur mer et non sur terre, et le chef de la caravane est un adhérent des Tîrthikas dont il n'est pas question dans le Karma-Çataka. Mais ces deux récits paraissent bien être les deux versions d'un thème unique.

50, IV, 3. — GROG-PA (*Pippîlaka*) « Fourmi » (1).

Temps présent. — 80,000 dieux ayant été amenés à la connaissance de la Loi, en même temps que Ajñāta Kauṇḍinya, lors de la prédication de Bénarès, le Buddha donna aux bhixus l'explication suivante :

Temps passé. — Autrefois le Bodhisattva était une tortue, et les 80,000 dieux autant de fourmis. La tortue s'étant un jour endormie sur la terre ferme, les fourmis, averties par l'une d'elles, vinrent s'installer sur son corps et se mirent à le dévorer. La tortue, réveillée par les douleurs, aurait pu aller dans l'eau et se soustraire ainsi au danger; mais elle préféra se donner en pâture à des êtres affamés. Elle fit donc un praṇidhāna pour obtenir la Bodhi et pouvoir un jour rassasier ces êtres de l'essence de la bonne Loi, comme elle les rassasiait maintenant de sa chair et de son sang.

51, IV, 4. — GROG-PA (*Pippīlika*) « Fourmi » (2).

Ce récit n'est qu'un double du précédent; il en diffère seulement en ce que, à la tortue, il substitue

un lézard pris vivant par un chasseur qui lui avait enlevé la peau et l'avait laissé dépouillé sur le sol où il devint la pâture des 80,000 fourmis.

NOTA. — Ces deux textes (50-51) sont des Avadānas-jātakas parallèles.

52, IV, 5. — SPYOD-YUL (*Gocara*) « le Terrain ».

Temps présent. — Un bhixu nomade étant venu à Çrāvastī, y fit une tournée d'aumônes infructueuse, faute de connaître le terrain. Il demanda conseil au bhixu Upananda qui, par mauvais vouloir, lui indiqua la maison d'un brahmane : il s'y rendit et fut reçu à coups de poing. Quand il revint tout penaud à Jetavana, les bhixus le questionnèrent ; il répondit qu'il avait été victime des conseils perfides de Upananda. Le cas fut rapporté au Buddha qui raconta l'histoire suivante :

Temps passé. — Autrefois ce bhixu avait été renard et Upananda tortue. Le renard, s'étant approché d'un étang pour étancher sa soif, vit la tortue et voulut la manger. Au premier coup de dent, la tortue le supplia de lui laisser la vie, lui désignant un réduit où il trouverait un bon régal, huit lézards. Le renard se dirigea de ce côté ; mais un autre renard l'engagea à n'y pas aller, car il lui en cuirait. Il y avait, en effet, dans ce réduit, non pas huit lézards, mais une lionne et deux lionceaux. Sans tenir compte de l'avis, le renard entra dans le réduit où il comptait trouver la proie annoncée ; aussitôt un lionceau lui saisit une

oreille, l'autre la queue. La lionne leur ayant dit de ne pas s'acharner sur ce gibier de mauvaise qualité, le renard put sortir sans queue avec une oreille de moins; ce qui lui attira les railleries de ses semblables. Il convint qu'il avait eu le tort de croire légèrement à une parole trompeuse.

Conclusion. — Le bhixu, ancien renard, a donc été trompé comme jadis par Upananda, ancienne tortue...

Nota. — Avadāna parallèle et apologue.

53, iv, 6. — Dgon-pa-pa (*Araṇyāgata*)
« le Solitaire ».

Temps présent. — De même que dans les récits précédents (3, 10), Aniruddha avait obtenu la promesse qu'on lui donnerait pour suivant un enfant à naître. La mère, dans sa grossesse, avait recherché la solitude; les devins ayant dit que cette bizarrerie venait de l'enfant qu'elle portait dans son sein, on donna à cet enfant le nom de « Solitaire ». En effet, le souvenir de ses anciennes existences fut cause qu'il vécut solitaire.

Quand Aniruddha vint le réclamer en vertu de la promesse faite, il le suivit volontiers et devint Arhat, persistant dans la solitude, ne voulant être rencontré de personne. Cette bizarrerie étonnait les bhixus qui consultèrent leur maître et reçurent de lui l'explication suivante :

Temps passé. — Ce bhixu avait été initié au temps

de Kāçyapa, mais s'était laissé dominer par le tumulte du monde. Il avait dilapidé les biens de la Confrérie et ceux des gens du monde, les consommant pour son propre usage ou les donnant à d'autres : ce qui lui avait valu de renaître cinq cents fois parmi les Yaxas. De là cette recherche de la solitude qui caractérise sa dernière existence. Mais, à une certaine époque, il avait pratiqué le Brahmacarya et mûri ses sens, ce qui lui avait valu de devenir Arhat.

NOTA. — Avadāna parallèle.

54, IV, 7. — GLAṄ-PO-CHE (*Hastī*) « l'Éléphant ».

Temps présent. — Un éléphant retiré avec son troupeau sur une montagne, par crainte du lion, aperçut le Buddha se rendant de Çrāvastī à Rājagṛha, descendit pour lui rendre hommage et le conduisit sous un nyagrodha dont il inclinait les branches de manière à protéger son hôte contre l'ardeur du soleil. Peu après, cet éléphant tué par un lion renaquit chez les dieux. Il vint, selon l'usage et dans l'appareil accoutumé, faire sa visite nocturne au Buddha, écouta ses discours et s'en retourna Srota-āpanna. Les bhixus, comme toujours, questionnèrent leur maître sur cette visite mystérieuse.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, cet éléphant avait été un bhixu négligent, soulevant des objections contre plusieurs bases de la doctrine; c'est pour cela qu'il était rené parmi les animaux. Mais comme il n'avait pas rejeté la doctrine en entier,

qu'il avait fait un pranidhāna et honoré le Buddha, à cause de cela, il avait repris naissance parmi les dieux.

55, IV, 8. — Klu (*Nāga*) « le Serpent d'eau ».

Temps présent. — Le roi des Nāgas Nidhi (*Dvyig*) « Trésor », habitant de l'Océan, eut un fils qu'il appela Bhadranidhi (*Dvyig-bzaṅ*) « Trésor fortuné », qui fut bientôt atteint de la gravelle des Nāgas. Aux questions qu'il posait à ses parents au sujet de cette maladie, ceux-ci répondaient qu'elle durerait autant que le Kalpa, que ceux qui en étaient exempts avaient une grande réputation ou, à défaut d'une grande réputation, avaient adopté le refuge et les bases de la doctrine. Informé de ce qu'étaient ce refuge, ces bases doctrinales, de l'apparition du Buddha et du bien que peut faire son enseignement, il se dirigea vers Jetavana avec une grande provision de fleurs, arriva pendant que le Buddha parlait, lui rendit hommage et le couvrit de fleurs. Sa maladie disparut aussitôt; il sollicita la permission de fournir sa vie durant à la Confrérie ce dont elle aurait besoin, et il l'obtint.

Le Buddha ayant ensuite annoncé son départ pour Rājagṛha, le Nāga offrit de se mettre au service de Bhagavat et de la Confrérie pendant le trajet. Cette demande ayant été accueillie par un silence approbateur, il s'empressa de nettoyer, d'orner et d'embellir de toutes les manières la route de Çrāvastī à

Rājagṛha, et prit tous les soins imaginables du Buddha pendant le voyage. Quand le Buddha fut arrivé à Rājagṛha et installé à Veṇuvana, le Nāga demanda la permission de fournir pendant trois mois à la Confrérie et à son chef tout le nécessaire. Nouveau silence approbateur du Buddha et nouvel empressement du Nāga qui donne à chacun ce qu'il lui faut, et au Buddha un vêtement valant cent mille pièces de monnaie; après quoi il s'assit devant le Buddha sur les lèvres duquel on vit un sourire.

Temps passé. — A la demande d'Ananda, le Maître prédit que ce Nāga, après cent kalpas pendant lesquels il serait exempt de la mauvaise voie deviendrait le Pratyekabuddha Sukṛta-praṇidhāna (Tib., *Smon-lam legs-par btab-pa*) « dont le praṇidhāna est bien fait ».

NOTE. — Avadâna-Vyâkarana; le praṇidhāna que suppose le nom de Pratyekabuddha appliqué dans la prédiction au héros de ce texte, n'est pas mentionné dans le récit.

56, IV, 9. — SENG-GE (*Siṁha*) « Lion ».

Temps présent. — L'épouse du Senāpati Siṁha, de Vaiçālī, étant devenue enceinte, exhalait une odeur d'excréments; les devins attribuèrent cet inconvénient à l'enfant qu'elle portait dans son sein. En effet, elle donna le jour à un être défiguré par les dix-huit difformités, qui répandait autour de lui la repoussante odeur. Le Senâpati désolé eut d'abord la pensée de jeter ce monstre aux chiens :

mais la vue du Buddha le ramena à de meilleurs sentiments; et il pensa que l'état de son fils pourrait être amélioré.

Conseillé par son père, l'enfant s'habitua de bonne heure à rendre hommage au Buddha; il finit par l'inviter à dîner avec le consentement de ses père et mère et, après le repas, entendit une instruction qui lui fit obtenir l'état de Srota-āpanna. Il eut alors l'idée de se faire initier; et cette seule pensée fit disparaître à l'instant ses infirmités physiques. Encouragé par un si heureux changement, il demanda au Buddha l'initiation, devint bhixu et bientôt Arhat.

Temps passé. — 1. Jadis le fils du Senāpati avait été un brahmane opulent qui, se trouvant sur la terrasse de sa maison en nombreuse compagnie, s'était amusé à jeter sur un Pratyekabuddha qui passait chargé d'aumônes un tesson rempli d'excréments, et l'en avait souillé complètement. Le Pratyekabuddha répondit à cet acte et aux quolibets des amis du brahmane en s'élevant dans l'air et y faisant des prodiges, de sorte que le brahmane lui demanda pardon, le reçut chez lui, le nettoya, le parfuma et fit un pranidhâna pour échapper aux conséquences de sa mauvaise action en même temps que pour jouir du fruit de son repentir. En effet, il devint Arhat, mais après avoir payé par de tristes infirmités le mauvais tour joué au Pratyekabuddha.

2. Quant au Senâpati, il avait été Upâsaka de Kācyapa et s'était toujours distingué par ses dons et ses actes méritoires. Il avait d'ailleurs fait un prani-

dhâna pour naître dans une haute situation et devenir un adhérent du Buddha.

Nota. — Cette explication ne fait pas connaître par quel motif Siṁha éprouva le désagrément d'avoir un enfant si repoussant. On ne voit pas non plus qu'il ait acquis de grands avantages bouddhiques. Dans l'Avadāna-Çataka, 12 (1, 2), sa belle-fille obtient la promesse d'être un jour Buddha. Père d'un Arhat, beau-père d'un futur Buddha, il n'a rien des supériorités que les siens obtiennent : tout le fruit de ses mérites est son grade de Senāpati. Voir n° 66 ci-dessous.

57, iv, 10. — Dge 'dun gyi dbyen (*Saṅghabheda*) « Scission de la Confrérie ».

Temps présent. — Pendant une famine, le Buddha annonça qu'il allait faire une retraite de trois mois, déclarant que, durant tout ce temps, on ne ne devait pas le déranger, ni s'occuper de lui si ce n'est pour lui apporter sa ration. L'occasion parut bonne à Devadatta pour débaucher la Confrérie; il réunit les bhixus et critiqua devant eux cinq pratiques de Gautama : 1° la solitude; 2° l'usage de la viande; 3° celui du sel; 4° celui du lait; 5° celui du vêtement déchiré. Il parvint ainsi à détacher de la Confrérie cinq cents bhixus qui le suivirent.

Temps passé. — Autrefois le Bodhisattva avait été un brahmane qui vint du nord à Bénarès, accompagné de cinq cents petits brahmanes qu'il instruisait. Aux environs, un ṛṣi se livrait à l'ascétisme avec cinq cents disciples. Une partie de ceux-ci vint trouver le nouveau venu lui demandant une instruction

que le ṛṣi leur maître ne leur donnait pas suffisamment à leur gré. Le brahmane commença par refuser; puis il céda et les reçut dans son auditoire.

Conclusion. — C'est pour avoir détourné les disciples de ce ṛṣi que le brahmane d'autrefois, devenu Buddha, a eu le chagrin de voir cinq cents des siens le quitter pour aller à Devadatta.

NOTA. — Avadāna parallèle et historique, qui est de plus un Jātaka, mais un de ces Jātakas peu nombreux où le Bodhisattva est dépeint comme coupable, et subissant l'expiation de ses erreurs d'autrefois.

58, IV, 11. — NAGS-KHUṄ (*Aṭavī*)
« Le trou dans la forêt ».

Temps présent. — Cinq cents ṛṣis habitaient une grotte dans une forêt et profitaient de l'eau d'un petit lac tortueux. Le Buddha, les jugeant mûrs pour la conversion, se présenta devant eux. Ils le reçurent avec dédain; et, quand il leur adressa la parole, ils se bornèrent à lui montrer leur hutte. Il y entra, puis fit disparaître l'eau : ce qui causa aux ṛṣis un profond chagrin. Ils prièrent les dieux de leur rendre cette eau, mais en vain. Alors un dieu, se faisant voir à eux, les invita à se tourner vers Bhagavat. Ils le firent, se rendirent près du Buddha, écoutèrent son enseignement. Après quoi ils sollicitèrent l'entrée dans la Confrérie, l'obtinrent et devinrent Arhats.

Temps passé. — Ces ṛṣis avaient jadis été des

bhixus de Kāçyapa et avaient fait alors un pranidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de ce Buddha.

59, IV, 12. — Thos-pa (*Çrāvaka*) « L'auditeur ».

Temps présent. — Le fils d'un riche maître de maison de Çrâvastî avait été élevé avec le plus grand soin. Son père lui avait donné trois maisons, une pour chaque saison, printemps, été, hiver; chacune d'elles était entourée d'un parc. Il avait épousé trois femmes et vivait magnifiquement avec elles dans ses trois demeures.

Un jour de printemps qu'il se divertissait dans son parc avec une nombreuse suite, au son des instruments, le Buddha produisit par transformation un parc voisin du sien et se mit à y prêcher la Loi. Charmé par la voix de Bhagavat, l'homme de plaisir se dirigea du côté d'où venait cette voix et entra dans le parc improvisé. La vue du Buddha le séduisit; il lui rendit hommage, écouta son enseignement et devint Srota-āpanna. Il sollicita alors l'entrée dans la Confrérie; le Buddha exigea l'autorisation des parents. Ceux-ci l'accordèrent à condition qu'il vînt les voir quand il aurait acquis une certaine supériorité. Devenu bhixu, il arriva à l'état d'Arhat et gagna ses père et mère, dont la maison fut pour la Confrérie un « puits d'abondance ».

Temps passé. — Dans le 91e kalpa, au temps de Vipaçyî, ce personnage était un fils de maître de

maison qui, ayant obtenu de ses parents autant d'argent qu'il lui en fallait, avait enchéri jusqu'à la somme de cent soixante millions contre le roi de Bandhumatī (Gñen-ldan) pour avoir le droit d'élever une perche sur le Caitya du Buddha. Sur le conseil des membres de sa famille, il avait renoncé à tenir tête au roi, reçut de lui des sommes considérables qu'il joignit aux cent soixante millions, et donna le tout au Caitya, ajoutant ainsi aux honneurs que ce monument avait déjà reçus les siens propres.

Il avait ensuite fait un pranidhāna pour naître toujours dans une famille riche et arriver à l'état d'Arhat sous un maître digne de Vipaçyì. Ses parents avaient aussi fait un pranidhâna pour s'attacher à un tel maître.

Conclusion. — Tous ces vœux furent exaucés au temps de Çākyamuni.

CHAPITRE V.

60, v, 1. — Mi-sdug-pa (*Virūpa*) « Levilain ».

Temps présent. — Le Buddha circulant dans le pays de Garga arriva à la montagne de Çiṁçumari. Un habitant riche de cette région eut un fils qui était défiguré par les dix-huit difformités. Les parents étaient désolés; leur première pensée fut de le jeter aux chiens. Mais la mère, se ravisant, pensa qu'il valait mieux l'élever, puis le chasser de la maison

lorsqu'il serait en âge de se suffire à lui-même. Quand vint ce moment critique, il essaya de vivre d'aumônes; mais partout où il se présentait, on disait : « Voilà le diable ! » et on le renvoyait à coups de poing. Il quitta la ville et alla mendiant de parc en parc sans plus de succès. « C'est le diable ! » disait-on en le voyant. Le jour, il se cachait dans les fourrés; la nuit, il parcourait les parcs, se nourrissant des restes de repas qu'il y trouvait.

Le Buddha, pour le convertir, prit la forme d'un homme très laid et se présenta à lui avec un vase plein d'aliments à la main. A sa vue, Levilain, s'attendant à être battu, prit la fuite; mais le Buddha lui inspira la pensée de rester et même d'approcher pour mieux voir l'inconnu; et il eut lui-même l'air de vouloir s'esquiver, de sorte que Levilain lui demanda pourquoi il cherchait à prendre la fuite. L'apparition répondit que c'était par crainte de recevoir des coups à cause de sa laideur, conséquence de ses actions passées. Levilain répondit qu'il était sous l'empire du même sentiment, raconta son histoire et l'invita à se joindre à lui. L'apparition accepta et, en même temps, lui donna de la nourriture. Restauré et encouragé, Levilain éprouvait déjà de bonnes dispositions, quand le Buddha, reprenant sa forme naturelle, fit sur lui un tel effet, qu'il salua les pieds de Bhagavat, devint Srota-āpanna, fut initié et atteignit le degré d'Arhat.

Temps passé. — 1. Jadis Levilain, étant maître de maison dans un village de montagne, avait donné

l'aumône à un Pratyekabuddha, puis, regrettant cette largesse faite à un paresseux, avait repris son don, injurié et chassé le mendiant. Celui-ci, s'élevant dans l'air, avait fait les prodiges accoutumés, de sorte que le maître de maison tombant à genoux demanda pardon, fit bon accueil au Pratyekabuddha et le combla de largesses. Il avait formulé ensuite un pranidhāna en vertu duquel il était né dans des familles riches; mais la façon dont il avait traité le Pratyekabuddha était la cause de sa laideur.

2. Plus tard, initié à l'enseignement de Kāçyapa, il avait fait un pranidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous son successeur.

Conclusion. — Les deux pranidhânas avaient èu leur plein et entier effet.

Nota. — Cet avadāna peut être considéré comme une autre version ou une variante du texte 97 (x, 7) de l'Avadāna-Çataka. Les récits du temps présent se suivent de très près dans l'un et l'autre recueil; mais le récit du temps passé est tout autre.

61, v, 2. — Bde-byed (*Xema* ou *Xemaṅkara*) « Bienfaisant ».

Temps présent. — Prasenajit, roi de Koçala, et Brahmadatta, roi de Kāçï, se faisaient la guerre (comme dans le récit 8 ci-dessus). La naissance d'une fille de Brahmadatta dans son camp amena une réconciliation, le roi ennemi l'ayant demandée pour épouse; ce qu'accepta le père. On lui donna donc le

nom de Xemaṅkarā (*Bde-byed-mo*) « Bienfaisante ». Peu après, l'épouse de Brahmadatta, de nouveau enceinte, donna naissance à un fils qu'on appela Xemaṅkara (*Bde-byed*) « Bienfaisant ». Le frère et la sœur s'aimaient tellement qu'ils ne voulaient pas être séparés; et quand, suivant la promesse faite, la sœur alla rejoindre son mari, le roi Prasenajit, le frère insista tellement pour la suivre, que, Prasenajit n'y faisant pas d'opposition, le père, malgré son désir de garder son fils près de lui, fut obligé de céder.

Xemaṅkara, en dépit de l'excellente éducation qu'il avait reçue, se conduisit fort mal à la cour de son beau-frère, qui s'en plaignit à Brahmadatta, lequel écrivit à son fils. Mais Xemaṅkara ne tint aucun compte de ces remontrances, si bien que Prasenajit le chassa du palais. Il y rentra de force; et, pendant que sa sœur assise auprès du roi jouait de la Vinā, il lança une flèche qui coupa en deux une des cordes de l'instrument. Prasenajit, indigné, le condamna à mort; mais le Buddha, se montrant, obtint sa grâce au moment où il allait être exécuté : on le lui abandonna. Xemaṅkara devint Arhat.

Temps passé. — 1. Jadis Xemaṅkara, condamné à mort pour adultère par le roi de Bénarès Brahmadatta, allait subir le supplice, quand il implora le secours d'un ṛṣi résidant aux environs de la ville et venu pour mendier. Ce ṛṣi n'était autre que le Bodhisattva; repoussé par les exécuteurs, il s'adressa au roi qui finit par céder à ses instances; il fit de son protégé un savant et un sage.

2. Plus tard, au temps de Kāçyapa, il fut le serviteur du Buddha et pratiqua la Samādhi Il fit en outre un pranidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa. De là sa naissance dans une famille riche et son initiation.

NOTA. — Cet avadāna, qui est en partie un jātaka, puisque le Bodhisattva y joue un rôle, a beaucoup d'analogie avec le récit 8 (I, 8) ci-dessus, ainsi qu'avec le texte 79 (VIII, 9) de l'Avadāna Çataka. On en trouve un résumé très exact dans l'analyse d'une biographie de Çâkyamuni, par Schiefner (*Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkjamuni's*, p. 44).

62, V, 3. — GDOL-PAI-KHYEU (*Caṇḍālasya bāla*) « L'enfant du Caṇḍāla ».

Temps présent. — Pradyota (Rab-snaṅ), roi d'Ujjayinī (Gyen-du rgyal), où les mangues étaient rares, en ayant reçu de son ami et allié Char-ka, roi de Suvîra, les trouva si bonnes qu'il en sema des graines dans son jardin; et il eut bientôt un magnifique bois de manguiers dont il confia la garde à des Candâlas. Ceux-ci mangèrent les mangues et prétendirent qu'on les avait dérobées. Le roi fit faire des recherches et l'on trouva dans le parc les noyaux des mangues. Les Caṇḍālas furent arrêtés et enfermés dans un pavillon qu'on entoura d'herbes; on y mit le feu et ils furent brûlés. Un enfant Caṇḍāla, qui désapprouvait leur conduite, les avait quittés et était allé dans le Midi où il avait appris l'art de se rendre invisible. A son retour, ne retrouvant pas ses parents, il fut indigné lorsqu'il connut l'exécution sommaire dans

laquelle des femmes et des enfants innocents avaient été confondus avec les coupables. Se rendant invisible, il pénétra dans le palais du roi et lui annonça la mort dans sept jours en punition de sa cruauté et de son injustice. Le roi fut épouvanté; les ministres soumirent le cas à Katyâyana qui rompit le charme du Caṇḍāla. Celui-ci les questionna et ayant appris d'eux qui était l'auteur du dommage dont il avait à se plaindre, demanda des explications à Katyāyana. Le résultat de l'entretien fut qu'il devint Srotaāpanna, puis Bhixu, puis Arhat.

Le roi fut ravi de cette conversion qui le faisait échapper à la mort et offrit à Katyāyana de l'héberger avec toute sa suite pendant une semaine; Katyāyana le pria d'adresser son invitation au Buddha qui se trouvait alors à Ujjayini dans le bois de Çin-ça-va. Bhagavat accepta, et la réception se fit suivant le mode accoutumé.

Temps passé. — 1. Autrefois, ce Caṇḍāla avait été un des Caṇḍālas préposés par le roi Bandhuhṛdaya (Gñen-yid) à la garde des restes de Vipaçyî, dans le temps où ce roi faisait construire pour eux un Caitya. Ils s'étaient tous endormis et il avait été emporté par un tigre; mais il avait fait un acte d'adoration au Buddha, et, à cause de cela, les dieux l'avaient sauvé. Par reconnaissance, il avait rendu de grands honneurs au Caitya et fait un pranidhāna en vertu duquel il était arrivé à l'état d'Arhat.

2. Plus tard, étant bhixu de Kāçyapa, il avait, dans un accès de colère, traité de Caṇḍālas un cer-

tain nombre de bhixus; mais il s'était repenti et avait fait un pranidhāna qui lui avait rendu ses droits à l'acquisition de l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa. Il ne lui en avait pas moins fallu naître cinq cents fois parmi les Caṇḍālas, en punition de l'injure qu'il avait proférée.

NOTA. — Avadāna historique.

63, v, 4. — RAB-BZAṄ (*Subhadra*) « Bienheureux ».

Temps présent. — Subhadra, cocher de Çuddhodana, n'avait pas d'enfants, malgré toutes ses supplications aux dieux. Quand Siddhārtha naquit, il se désola de n'avoir pas un fils qui pût être le cocher du prince; et cela dura jusqu'au jour où Siddhārtha, arrivé à la Bodhi, revint à Kapilavastu. Alors le cocher l'invita à dîner avec sa Confrérie; et, après avoir entendu l'instruction accoutumée, exprima son regret persistant de n'avoir pas un fils qui serait le cocher du fils du roi, comme lui-même était celui de Çuddhodana. Le Buddha l'engagea à être ferme dans son vœu, et bientôt la femme du cocher, devenue grosse, accoucha d'un fils qu'on appela Bhadrika (Bzaṅ-po). Au temps convenable, Bhagavat vint réclamer l'enfant; ni le père ni le fils ne firent de difficulté, et Bhadrika, aussitôt initié, ne tarda pas à devenir Arhat. Pour reconnaître le bien qui lui avait été fait, il amena ses père et mère à la foi en faisant des prodiges dans l'air. L'un et l'autre se firent initier et devinrent Arhats.

Temps passé. — Au temps de Krakucchanda, Subhadra était fils d'un ministre auquel le roi Sundara (Mdzes-pa) avait confié le service matériel du Caitya en quatre espèces de pierres précieuses et d'un yojana de circuit qu'il avait fait construire pour les restes du Buddha. Le ministre, qui n'avait pas la foi, s'était déchargé sur son fils de ce travail; le fils y avait acquis la foi à l'enseignement de Krakucchanda et avait amené à cette foi ses père et mère. Toute la famille avait honoré le Caitya; et le fils avait fait un pranidhāna pour obtenir l'état d'Arhat. Ses parents, lui ayant demandé en quels termes il avait fait son pranidhāna, en avaient émis un semblable. De là, la prospérité des uns et des autres et leur naissance dans des familles riches.

Nota. — Avadāna historique.

64, v, 5. — Lhar-bcas (*Sahadeva*) « Avec un Dieu ».

Temps présent. — C'était sous le règne de Siṁhahanu, père de Suddhodana, à Kapilavastu. Sahadeva était fils de Suprabuddha (Legs rtogs), roi de Devadarçana (Lha mthoṅ), et frère de Māyā et de Mahāmāyā, par conséquent l'oncle de Siddhârtha. Réputé comme archer, il fut appelé par le roi Çuddhodana à donner des leçons à son neveu; mais l'élève en remontra au maître. Pendant que Siddhârtha se livrait à ses mortifications, Sahadeva vint à Vaiçālī où on lui confia cinq cents jeunes gens pour leur apprendre les « cinq exercices ». Ces jeunes gens devinrent très

orgueilleux; et Sahadeva, pour les amener à un peu de modestie, leur vanta le prince des Çâkyas. Ils exprimèrent le désir de le voir; mais Sahadeva leur dit que ce n'était pas possible parce qu'il vivait dans la retraite. Lorsque, par la suite, le Buddha vint à Vaiçālī, ils se rendirent auprès de lui avec Sahadeva et sentirent immédiatement sa supériorité. Mais ce n'était pas assez pour Bhagavat qui, par une « pensée mondaine », fit apparaître Indra avec son arc et ses flèches, et en même temps, sept tālas, sept disques, sept tambours, etc. L'arc et les flèches ayant été remis à chacun des cinq cents, ils ne purent pas même bander l'arc, tandis que le Buddha sous la forme d'Indra traversa les sept tālas avec sa flèche qui vint se ficher en terre. Cet exploit fut suivi d'une leçon; et les jeunes gens initiés ne tardèrent pas à devenir Arhats.

Temps passé. — 1. Autrefois le Bodhisattva, étant fils du roi de Campa (Tsam-pa) Pūrṇamahāsaradeva (Gaṅ-chen-'mts'o lha), s'était fait ṛṣi par horreur pour les injustices que commettait son père en qualité de roi. Les cinq cents Vaïçāliens étaient les fils des ministres de ce roi. Sahadeva, qui était alors un maître archer, avait enseigné les cinq exercices aux fils des ministres, qui étaient devenus très orgueilleux. Pour dompter cet orgueil, il leur vantait le fils du roi devenu ṛṣi. Ils voulurent le voir, le fréquentèrent, se firent initier et acquirent auprès de lui les quatre Dhyānas et les cinq Abhijñās.

2. Plus tard, ayant été initié sous Kāçyapa, ils

avaient fait un pranidhāna pour devenir Arhats sous son successeur.

Nota. — Avadāna-jātaka historique, parallèle.

65, v, 6. — Glaṅ (*Go*) « Le bœuf ».

Temps présent. — Les chefs de deux troupeaux de bœufs des environs de Çrāvastī s'étant battus, l'un d'eux avait été éventré; ses entrailles sortaient. Près de mourir, il invoqua le secours du Buddha, qui se présenta aussitôt, rentra les entrailles, cousit la plaie, y mit du baume et guérit le blessé; puis, ajoutant la cure morale à la cure physique, lui énonça les trois sentences. Le bœuf converti renaquit après sa mort à Çrāvastī dans la maison d'un çresthī et manifesta des dispositions telles qu'il fut initié à l'âge de sept ans et devint Arhat la même année. Il se plaisait à cueillir des fleurs et des fruits qu'il enveloppait dans des feuilles pour les offrir à la Confrérie.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, cet Arhat était un de ses bhixus et faisait le service de l'eau; il fut un jour heurté pendant l'exercice de ses fonctions par un Arhat qui s'était levé à l'improviste; son vase lui échappa des mains et se brisa. Il traita de « bœuf stupide » l'auteur de cet accident. Celui-ci lui adressa une leçon qui l'amena à résipiscence. Il demanda pardon à l'offensé et fit un pranidhâna pour écarter le mauvais effet de l'injure qu'il avait proférée et obtenir l'état d'Arhat sous le successeur de Kâçyapa.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Conclusion. — Il obtient l'objet de ses vœux, mais après avoir pris cinq cents fois naissance parmi les bœufs, à cause de la parole injurieuse que la colère lui avait arrachée.

66, v. 7. — SÑIṄ-RJE-BZAṄ-PO (*Karuṇābhadra*) « Heureux par la compassion ».

Temps présent. — Karuṇābhadra, fils du Senâpati Simha, de Vaiçālī, avait tué trois de ses compagnons de plaisir dans une querelle qui s'était élevée entre eux au sujet d'une courtisane mêlée à leurs jeux dans le parc, par une belle journée de printemps. Son père indigné l'avait chassé de sa maison, et les Licchavis de Vaiçāli l'avaient condamné à mort. On le conduisait au supplice; et il se demandait avec angoisse par qui il pourrait bien être délivré. Bhagavat se présenta à lui, le rassura, obtint sa grâce; et il devint Arhat.

Temps passé. — 1. Ce fils de Siṁha avait été jadis un habitant d'un village de montagne, qui se conduisait mal. Le Bodhisattva était alors un ṛṣi du voisinage. Les habitants du lieu avaient saisi l'occasion d'un adultère commis par l'homme de mauvaise conduite pour le faire condamner à mort par le roi. Comme on le menait au supplice, il rencontra le ṛṣi dont il implora l'assistance, qui obtint sa grâce et lui enseigna les quatre Dhyānas et les cinq Abhijñās.

2. Plus tard sous Kāçyapa, il avait fait un prani-

dhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de ce Buddha.

NOTA. — Avadāna-jātaka parallèle. — Voir 56 ci-dessus.

67, v, 8. — GEL-PO (*Çākhin*) « Branchu ».

Temps présent. — Un brahmane de Çrāvastī, après bien des prières aux dieux, obtint un fils « gros, riche en chair et en sang », qu'on appela pour ce motif Çākhin (*Gel-pa*) « Branchu », et qui reçut une excellente éducation. Des relations de voisinage avec Anāthapiṇḍada lui donnèrent du goût pour la doctrine du Buddha. Après la mort de ses parents, allant pour affaire à Çurparaka, en traversant une forêt, il passa près d'une grotte et y vit un ṛṣi qui lui enseigna le « mantra de la vraie délivrance » *ṅes-par byuṅ* (skr. *Niḥsaraṇam*). Il se fixa près de ce ṛṣi et, après la mort de celui-ci, continua à demeurer là. Quand Bhagavat, se rendant à Çurparaka, passa par ce même endroit, le solitaire le voyant venir, voulut lui rendre hommage, et, de peur de lui faire de la poussière en descendant à pied de la montagne, il arriva d'un saut jusqu'aux pieds du Buddha qui lui rendit le sol « doux comme de la laine ». Bhagavat ne manqua pas de s'arrêter pour l'endoctriner, et il devint Anāgāmī, puis bhixu, puis Arhat. Bhagavat exalta sa foi et son respect.

Temps passé. — 1. Jadis le Bodhisattva était un ṛṣi qui, voyageant escorté de 500 disciples, s'arrêta pour prendre un peu de repos auprès d'un rocher où se trouvait la résidence d'un ermite, lequel, pour lui

rendre hommage sans l'aveugler par la poussière, sauta jusqu'à lui, lui salua les pieds, écouta une bonne leçon sur la « vraie délivrance », et apprit les quatre Dhyânas et les cinq Abhijñâs.

2. Plus tard, au temps de Kâçyapa, 500 ṛṣis habitant une épaisse forêt reçurent dans leur caverne et restaurèrent avec des racines et des fruits le Buddha et les 20,000 personnes de sa suite. Ils se prêtèrent à l'enseignement du sage et devinrent Anāgāmīs puis Arhats, — sauf un, qui ne mit pas toute la chaleur nécessaire et cependant, fut distingué par Kāçyapa pour sa foi et son respect. C'était Branchu; il fit un pranidhāna pour obtenir sous le successeur de Kāçyapa ce qui lui manquait.

Conclusion. — Il l'obtint.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle.

68, v, 9. — Nag-po (*Kāla*) « Noir » ou « Lenoir ».

Temps présent. — Le brahmane Bhūta ('Byuṅ-po) de Rājagṛha eut un fils très beau, mais de couleur noire, et qu'on appela, pour ce motif, Kāla (*Nag-po*), « Noir » ou « Lenoir ». Il fut élevé avec le plus grand soin et devint très savant; de sorte que son père le chargea de l'enseignement des Mantras qu'il avait à donner à 500 disciples. Il y avait alors un débat de prééminence en matière de générosité et de pureté entre les brahmanes de Râjagṛha. Lenoir essaya de les mettre d'accord; n'y parvenant pas, il éprouva un tel dégoût qu'il se retira dans une forêt où habi-

taient un Yaxa malfaisant nommé aussi Kâla et un ṛṣi. Le Yaxa Kâla avait pour le ṛṣi de bonnes dispositions; et le brahmane Kâla, son homonyme, en éprouva de semblables en voyant ce saint personnage. Il apprit de lui le Dhyāna et les cinq Abhijñâs, et, après sa mort, lui succéda. Cependant, à la demande des habitants de Rājagṛha, le Buddha fit venir le Yaxa Kāla et lui intima l'ordre de ne plus les molester. Le Yaxa obéit et, songeant au ṛṣi qui, par suite de ses mortifications inopportunes, devait mourir dans sept jours, il lui dévoila son sort et l'engagea à se réfugier dans le Buddha qui « connaît le chemin de la mort ». Le ṛṣi, à qui cette sinistre nouvelle avait fait perdre par l'émotion sa puissance surnaturelle suivit le conseil, alla trouver le Buddha, obtint le degré d'Anāgāmī, ne tarda pas à se faire initier et devint Arhat.

Temps passé. — 1. Autrefois le Bodhisattva était un ṛṣi, et Kâla un fils de brahmane, son élève, très paresseux. Le maître ayant dit au disciple que, s'il ne renonçait pas à sa paresse, il mourrait dans sept jours, celui-ci, réveillé de sa stupeur, fit si bien qu'il acquit le Dhyāna et les cinq Abhijñās.

2. Plus tard, sous Kâçyapa, il avait pratiqué le Brahmacarya et mûri ses sens.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle.

69, v, 10. — Mda-thogs (*Vāṇadhara*) « Porte-flèche ».

Temps présent. — Un Çākya de Kapilavastu, nommé Daṇḍadhara (*Dbyug-thogs*) « porte-bâton »,

eut un fils qu'on appela Vāṇadhara et qui reçut une excellente éducation; plus tard il devint père d'une fille dont la naissance fit du bruit dans la ville, de sorte qu'on l'appela Yaçodharā (*Grags 'dzin*) « Renommée ». Elle devint l'épouse du Bodhisattva et son frère fut agréable au Bodhisattva. Mais quand celui-ci renonça au trône, Vāṇadhara fut très mécontent et le retour à Kapilavastu de son beau-frère devenu Buddha ne changea pas ses dispositions. Alors les Çākyas l'amenèrent au Buddha, et il reçut les « bases de l'enseignement »; mais il lui restait un souvenir importun du passé. Ses amis s'en inquiétèrent et prièrent Bhagavat d'y remédier. En méditant cette question, le Buddha vit et prédit que Vāṇadhara devait mourir dans une semaine et renaître dans l'enfer. Le bruit s'en répandit et Vāṇadhara chercha à s'étourdir par le plaisir. Le Buddha lui dépêcha successivement Aniruddha, Ananda, Maudgalyāyana, Çārīputra qui l'exhortèrent; le discours de Çārīputra surtout produisit grand effet. Enfin Bhagavat lui-même y alla et l'endoctrina si bien qu'il devint Srota-āpanna, mourut et renaquit chez les dieux; après quoi, il vint selon l'usage remercier le Buddha. Les bhixus, inquiets du sort de Vāṇadhara qu'ils avaient vu se livrer au plaisir, demandèrent à Bhagavat ce qui était advenu de lui. Apprenant que, en désavouant ses torts, il était devenu Srota-āpanna et devenu dieu, ils furent dans le ravissement.

Temps passé. — Autrefois Vānagraha avait été un marchand de Bénarès, pauvre, mais qui, ayant réussi

dans une navigation entreprise pour faire des largesses et pratiquer le don, acquit de grands mérites. Mais ses jours étaient comptés et Kāçyapa annonça qu'il mourrait au bout de la semaine. Épouvanté, il alla en refuge dans le Buddha Kāçyapa, et, après sa mort, renaquit dieu.

NOTA. — Avadāna historique parallèle, dont le héros renaît deux fois parmi les dieux. Pourquoi était-il déchu de sa première divinité? On ne le dit pas; la curiosité des auditeurs du Buddha ne devait pas être satisfaite.

70, v, 11. — BRDZIS-PA (*Abhibhūta*) « Soumis ».

Temps présent. — Le fils d'un brahmane de Çrāvastī, beau et très savant, victorieux dans tous les débats scientifiques, était si fier de sa supériorité que les autres brahmanes, le trouvant insupportable, songèrent, pour s'en débarrasser, à le faire devenir disciple de Buddha; et ils lui inspirèrent le désir de le voir par l'éloge qu'ils lui en firent. Il alla donc trouver Bhagavat. Du plus loin qu'il l'aperçut, il comprit que le Buddha le surpassait en beauté; et, quand il l'entendit traiter la question même qui le préoccupait, il comprit l'omniscience de ce personnage. Aussi exprima-t-il le désir d'héberger cet éminent docteur et sa Confrérie pendant sept jours; ce qui se fit de la manière accoutumée. Suivant l'usage aussi, Bhagavat paya son écot par une prédication, à la suite de laquelle le fils de brahmane devint successivement Srota-āpanna, Bhixu, Arhat.

Temps passé. — Au temps du Buddha Kāçyapa ce fils de brahmane était fils du Purohita du roi Kṛkī. Ce prince avait élevé un Caitya pour les restes du Buddha et prononcé la confiscation des biens contre toute personne qui ne rendrait pas hommage à ce monument. Le Purohita, n'ayant pas la foi, n'y vint pas. Son fils, averti par le fils du roi du danger que courait le Purohita, réussit à l'amener au Caitya et rendit à la mémoire du Buddha des hommages qui excitèrent l'admiration de la foule. Il fit alors un pranidhāna pour naître toujours dans une famille riche, pour triompher de tous ses concurrents et devenir Arhat sous le successeur de Kāçyapa. Après cela il mourut, renaquit chez les dieux et redescendit aussitôt sur terre pour couvrir le Caitya de fleurs divines. A ce moment, le père ayant appris la mort de son fils, se désolait et se jetait sur le corps du défunt pour l'embrasser. Le dieu le consola en lui disant qui il était et l'engageant à rendre à ce monument des honneurs semblables à ceux que lui-même avait rendus et par lesquels il était arrivé au Svarga. Le père suivit le conseil, honora le Caitya et fit un pranidhāna pour naître dans une famille riche, et, à l'aide de son fils, écouter docilement les discours du successeur de Kāçyapa.

NOTA. — Avadāna parallèle, qui a certains traits communs avec le récit 52 (VI, 2) de l'Avadāna-Çataka. Ici encore nous voyons un dieu rené parmi les hommes, et dont la déchéance n'est pas expliquée.

71, v, 12. — Wa (*Jambuka*) « Renard ou chacal ».

Temps présent. — La femme d'un maître de maison de Çrâvastī devenue grosse exhalait une odeur d'excréments provenant de l'enfant qu'elle portait dans son sein; et l'on eut beaucoup de peine à l'empêcher de se nourrir d'excréments et de s'abreuver d'urine. Quant à l'enfant qu'elle mit au monde, il se plaisait à manger ses excréments et à s'en frotter le corps. Son goût pour les immondices se prononça tellement que ses parents l'abandonnèrent et qu'on ne lui donna plus que le nom de Jambuka (*Wa*) « chacal ou renard ». Pûrana Kāçyapa, l'ayant remarqué, l'initia à son enseignement et lui imposa le vœu (*vrata*) de manger des excréments, transformant ainsi en règle obligatoire et en acte volontaire ce qui n'avait été jusqu'alors qu'une habitude.

Il y avait alors à Çrāvastī 500 Pretas qui rôdaient la nuit, allant d'un tas d'immondices à un autre pour y chercher leur nourriture. Renard entendait bien leur voix, mais ne les voyait pas; aussi quand Pūraṇa Kāçyapa, s'enquérant des progrès qu'il avait pu faire, lui demanda s'il avait vu une forme divine, il répondit qu'il n'avait rien vu, qu'il avait seulement entendu beaucoup de voix. Mais ensuite les Pretas l'ayant remarqué et le jugeant de même nature qu'eux-mêmes, se montrèrent à lui et le prirent avec eux. Interrogé de nouveau par Pūraṇa Kāçyapa, il dit avoir vu les corps, mais aussi des actes désagréables.

Le maître lui dit de rester ferme dans son vœu, qu'il verrait leur véritable nature.

Cependant les Pretas étaient arrivés au terme de leur existence; grâce au précieux secours de Çārīputra qui vint leur déclarer les trois points de la doctrine, ils renaquirent parmi les dieux et firent alors la visite réglementaire au Buddha. En se retirant, ils songèrent à leur ami Renard, se tinrent au-dessus de la maison, en l'éclairant pour attirer son attention, et lui conseillèrent d'aller au Buddha pour être par lui débarrassé de ses maux, comme ils l'avaient été des leurs par Çārīputra. Il suivit leur conseil et alla trouver le Buddha après s'être préalablement nettoyé dans les eaux de l'Ajiravatî (Khaṅ-ldan). Cette visite au Buddha eut pour conséquence son arrivée à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, un riche maître de maison, disciple du Buddha et arrivé à l'état d'Anāgāmī, avait construit un Vihāra. Un Arhat nomade ayant trouvé dans ce monastère un asile momentané, il l'invita à venir dîner chez lui avec tous les habitants du Vihāra et les traita magnifiquement. Un des gens de service du Vihāra, qui avait été chargé par le maître d'une commission dans le pays, fut étonné au retour de trouver la maison vide. Apprenant que ce fait étrange résultait de la faveur faite par le maître à un étranger de passage, et voyant cet étranger recevoir des honneurs exceptionnels, il devint furieux et adressa à l'Arhat des paroles désobligeantes, lui disant par exemple qu'il pourrait

se nourrir d'excrément aussi bien que des mets succulents du maître de maison. L'Arhat, ému de pitié, le fit revenir à de meilleurs sentiments, lui fit confesser sa faute et l'amena ainsi à faire un pranidhāna, en vertu duquel il arriva à l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa, mais après avoir expié par de pénibles situations les paroles injurieuses proférées contre un Arhat.

Nota. — Ce récit est une version amplifiée et modifiée du 50[e] récit (v, 10) de l'Avadāna-Çataka. La teneur générale est la même; les différences de détail sont nombreuses.

(La suite au prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 8 MARS 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Sont présents :

MM. Chavannes, secrétaire; Aymonier, Rubens Duval, Cl. Huart, J. Vinson, J.-B. Chabot, Bouvat, J. Halévy, Meyer-Lambert, Farjenel, M. Schwab, Vissière, Assier de Pompignan, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès verbal de la séance du 8 février dernier est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont élus membres de la Société :

MM. Caracache (Garabed efendi), conseiller à la Cour des comptes ottomane, demeurant à Pera, rue Alléon, n° 20; présenté par MM. Huart et Barbier de Meynard.

le Dr William Popper, demeurant à Paris, rue du Sommerard, n° 5; présenté par MM. Hartwig Derenbourg et Schwab.

M. de Charencey lit une Note sur l'origine iranienne du mot français *houblon*, qui aurait été apporté dans l'Europe occidentale par les Slaves.

M. Halévy présente à la Société diverses observations sur la composition et l'origine de la transcription grecque du texte hébreu des *Hexaples* d'Origène.

Il annonce ensuite la découverte qu'il a faite, dans une inscription nabatéenne, de la déesse *Chariat*, qui serait l'é-

pouse de *Duchara*. Enfin il explique l'origine du nom de la ville Al'afina العفينة située près de Bosra. D'après M. Halévy, le nom ancien était en grec Ἀφετα, transcrit à tort *'Afina* par suite d'une de ces transpositions de points diacritiques, si fréquentes dans l'écriture arabe, et qui sont cause de tant de fausses lectures.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 8 mars 1901.)

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, January 1901. Bombay; in-4°.

— *Descriptive Catalogue of Sanskrit manuscripts in the Library of Calcutta Sanskrit College*. Calcutta, 1900; in-8°.

Par la Société : *Transactions and proceedings of the Japan Society*. Vol. V, 1898-1899. London; in-8°.

— *Atti della R. Accademia dei Lincei*. Ott.-Nov. 1900. Roma; in-4°.

— *Bulletin de la Société de géographie de Paris*, févr. 1901; in-8°.

— *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, III[e] série. Vol. IX, n[os] 4 et 6; Vol. X, n° 1, 1899-1900, Saint-Pétersbourg; gr. in-4°.

— *The Geographical Journal*, February, 1901; London; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, n[os] 5-8, 1901; in-8°.

— *Journal des Savants*, janv. 1901. Paris; in-8°.

— *Bollettino*, n° 1, 1901. Roma; in-8°.

— *The Jâtaka*, Vol. IV, translated by W. H. D. Rouse. Cambridge, 1901; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire. Paris, janvier 1901; in-8°.

Par les éditeurs : *T'oung-Pao*, mai-déc. 1900. Leide; in-8°.

— *Revue critique*, n° 6. Paris, 1901; in-8°.

— *Atlas der Alterthümer der Mongolei*, pl. 105 à 118. Saint-Pétersbourg, 1899; in-fol.

— *Amur-Land*, 2e livr. du tome III (Annexe). Saint-Pétersbourg, 1900; in-4°.

— *Notices et extraits des mss de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres.* T. XXXVI, 1re partie. Paris, 1899; gr. in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts : *Délégation en Perse.* Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan, délégué général. T. I, *Recherches archéologiques*, 1re série. Fouilles de Suse en 1897-1898, et 1898-1899, par J. de Morgan, G. Jéquier et G. Lampre. Paris, 1900; in-fol.

Par les auteurs : Cl. Madrolle, *Itinéraires dans l'ouest de la Chine, 1895.* Paris, 1900; in-8°.

— V. Cuinet, *Syrie, Liban et Palestine*, fasc. iii et iv. Paris, 1898; in-8°.

— Lazar Saineanu, *Influenta orientala asupra limbei si culturei romane*, 3 vol. Bucaresci, 1900; in-8°.

— Sir William Muir, *The sources of Islam, a Persian Treatise*, by the Rev. W. Saint-Clair Tindall. Edinburgh, 1901; in-8°.

— Herz-Bey, *La Mosquée de Sultân Hassan au Caire.* Le Caire, 1899; in-fol.

— J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éditée pour la première fois et traduite en français. T. I, fasc. i et ii. Paris, 1899; in-8°.

— Dr Friedrich Knauer, *Das Mānava-Çrauta-Sūtra*, Buch I. Saint-Petersbourg, 1900 (en russe); in-fol.

— Dr W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, 12 Lief. Saint-Pétersbourg; in-4°, 1899.

— L. Schrenk, *Sur les populations du fleuve Amour.* Saint-Petersbourg, 1899 (en russe); in-fol.

Par les auteurs : Dr Klementz, *Turfan und seine Alterthümer*, Heft I. Saint-Pétersbourg, 1899; in-4°.

— Le commandant de Pimodan, *Promenades en Extrême-Orient (1895-1898)*. Paris, 1900; in-8°.

SÉANCE DU VENDREDI 12 AVRIL 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard, président.

Étaient présents :

MM. E. Senart, vice-président; Chavannes, secrétaire; de Charencey, R. Duval, J. Vinson, Tamamcheff, Schwab, Thureau-Dangin, J. Halévy, Cl. Huart, Meillet, J.-B. Chabot, Feer, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance du 8 mars dernier est lu, et la rédaction en est adoptée.

M. le Président a le regret d'annoncer la mort de M. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul, en retraite, décédé à Damas au mois de novembre dernier. M. Siouffi appartenait depuis longtemps à la Société, et a laissé quelques ouvrages estimés..

Sont élus membres de la Société :

MM. Basmadjiân (J. Karapet), directeur du journal arménien publié à Paris, le *Banasêr*, revue archéologique et linguistique, demeurant à Paris, boulevard de Rochechouart, n° 112; présenté par MM. Halévy et Tamamcheff.

Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine, demeurant à Saïgon; présenté par MM. Barbier de Meynard et Senart.

MM. Hamel, ingénieur, demeurant à Paris, rue Gomboust, n° 12; présenté par MM. Gaudefroy-Demombynes et Barbier de Meynard.

Lunet de Lajonquière, capitaine d'infanterie de marine, demeurant à la Tenaille, par Saint-Genis-de-Saintonge (Charente-Inférieure); présenté par MM. Finot et Senart.

Odend'hal (Prosper), administrateur des affaires civiles de l'Indo-Chine, résidant à Phanrang (Annam), présenté par MM. Cabaton et Finot.

Sont offerts à la Société :

Par M. le Dr Liétard de Plombières, quatre brochures sur la médecine ancienne, intitulées : *La Médecine grecque*, 1896; *Littérature médicale de l'Inde*, 1896; *Le médecin Charaka* dans l'Inde, 1897; *La doctrine humorale des Hindous*, 1898, et un article sur les *Sémites*.

Par l'Institut Lazareff de Moscou : *Le Livre des Fragments* (*Girk Mnazorda*) d'anciennes versions arméniennes de la Bible faites d'après des traductions grecques et syriaques (en arménien); *Recherches sur la phonétique du dialecte hebréo-tate* (en russe), par M. V. Miller, et *Matériaux pour la langue kozaque-kirghiz* (en russe), par M. Papteff.

Des remerciements sont adressés aux différents donateurs.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministre de l'instruction publique annonçant l'allocation d'une somme de 500 francs pour la subvention du deuxième trimestre de l'année.

M. Huart donne lecture d'une Notice sur une inscription arabe de la Mosquée seldjouqide de Divrigui (Asie Mineure).

M. l'abbé J.-B. Chabot présente quelques observations au sujet de la communication faite par M. Halévy dans la dernière séance sur les *Hexaples* d'Origène. Il fait ensuite quel-

ques remarques sur des inscriptions palmyréniennes publiées par M. R. Gottheil.

M. de Charencey lit un travail sur la langue ṣantali qui appartient au groupe des langues kolariennes de l'Inde. MM. Senart et Vinson présentent quelques observations. (Voir les annexes ci-après.)

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 12 avril 1901.)

Par l'India Office : *Indian Antiquary*. January, March. Bombay, 1901; in-4°.

— *Archæology. Progress Report of the Archæological Survey of Western India*. Bombay, 1900; in-fol.

Par le Ministre de l'instruction publique : *Bibliothèque des hautes études*. Sciences philologiques et historiques, 121ᵉ, 128ᵉ, 131ᵉ, 133ᵉ fascicules. Paris, 1900-1901; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, Deel XLIII, afl. 1 et 2. Batavia, 1900; in-8°.

— *Notulen*, Deel XXXVIII, afl. 2. Batavia, 1900; in-8°.

Par la Société : *Journal of the Buddhist Text and Anthropological Society*. Vol. VI, parts I et II. Calcutta, 1898; in-8°.

— *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. XXXII, 1897-1898. London; in-8°.

— *The American Journal of the Semitic languages and literatures* (*Hebraica*). Chicago, January 1901; in-8°.

— *Revue des Études juives*. Oct.-déc. 1900; in-8°.

— *Rendiconti della Accademia dei Lincei*. V. Vol. IX, fasc. 9-12, *indice*. Roma, 1901; in-8°.

— *Journal asiatique*, janv.-févr. 1901. Paris; in-8°.

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie*, mars 1901. Paris; in-8°.

— *Revue Africaine*, 3e et 4e trimestres 1900. Alger; in-8°.

— *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. Paris, 1900; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*, t. XX, fasc. 1. Bruxellis, 1901; in-8°.

Par les éditeurs : *The Geographical Journal*, March-April 1901. London; in-8°.

— *American Journal of Archæology*, Oct.-Dec., with Supplement. Norwood, 1900; in-8°.

— *Revue archéologique*, janv.-févr. 1901. Paris; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, févr.-mars 1901. Paris; in-8°.

— *Bollettino*, nos 2-3 (avec *Indice*), 1901. Firenze; in-8°.

— *Journal des Savants*, févr. 1901; in-4°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire; mars 1901. Paris; in-8°.

— *The American Journal of Philology*, Oct.-Nov.-Dec. 1900. Baltimore; in-8°.

— *Revue critique*, nos 11, 12, 13. Paris, 1900; in-8°.

— *Le Muséon*, nouvelle série; vol. I, nos 3-4. Louvain, 1900; in-8°.

Par les auteurs : Mme E. L. Moon Conard, *Les idées des Indiens Algonkins relatives à la vie d'outre-tombe* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— Dr. W. Radloff, J. Kunos, *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme. VIII, Mundarter der Osmanen*, gesammelt und übersetzt. Saint-Pétersbourg, 1899; in-8°.

— Dr. Arthur Pfungst, *Ein deutscher Buddhist* (Th. Schultze). Stuttgart, 1901; in-8°.

— Dr. S. W. Bushell, *Additional coins of the present dynasty* (extrait). Shanghaï, 1900; in-8°.

— H. H. Tilbe, *Pali Grammar*. Rangoon, 1899; in-8°.

Par les auteurs : H. H. Tilbe, *Pali Buddhisme*. Rangoon, 1900; in-8°.

— H. Suter, *Das Rechenbuch de Abu Zakarya el Hassan*. Leipzig, 1901; in-8°.

— J. Papteff, *Matériaux pour l'étude de la langue kara-kirkiz* (en russe). Moscou, 1900; in-8°.

— V. Miller, *Essai sur le dialecte hebréo-tate*. Moscou, 1900; in-8°.

— J. F. Marques Pereira, *Ta-ssi-yang-Kuo. Archivos e Annales do Extremo-Oriente portugez*, serie I^a, vol. 1. Lisboa; in-4°.

— E. Drouin, *Une monnaie du Mahdi* (extrait). Paris, 1901; in-8°.

— Le même, *Les symboles astrologiques sur les monnaies perses* (extrait). Bruxelles, 1901; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 9 novembre 1900.)

En rétablissant dernièrement le passage mutilé des lignes 30-31 de l'inscription de Mêša' (*Revue sémitique*, 1900, p. 294), je me suis appuyé sur I Samuel, xv, 9 pour suppléer le mot מיטב immédiatement avant le mot lisible צאן. Je vois maintenant que l'interprétation exacte de ce passage est de nature à jeter un nouveau jour sur deux passages obscurs de la Bible, savoir I Samuel, xv, 32 et Job, xxxviii, 31. Dans l'un comme dans l'autre la difficulté vient du terme commun מַעֲדַנּוֹת qui ne semble pas offrir un sens satisfaisant dans le contexte.

Le premier débute par une phrase claire : « Samuel dit : Amenez-moi Agag, roi de 'Amalêq », puis on lit : וַיֵּלֶךְ אליו אגג מַעֲדַנֹּת qu'on traduit tantôt : « Et Agag vint vers lui chargé de chaînes », tantôt : « Et Agag vint vers lui joyeusement

(Luther. *getrost* « courageusement ») ». Inutile de dire que la racine עדן ne comporte jamais la conception de joie mais uniquement celle de « gras, délicieux, exquis ». On ne saurait non plus s'en reporter à l'arabe مَعْدِن, « gisement, mine, minéraux, métaux », pour admettre le sens de « chaînes » ; le mot est trop indéterminé pour un pareil usage. On aurait dit plutôt בַּרְזֶל ou נְחֻשְׁתַּיִם (Psaumes cv, 18; II Samuel, iii, 34). L'indécision des anciens traducteurs est assez curieuse. Les Septantes offrent : « Et Agag vint vers lui en tremblant » (*καὶ προσῆλθε πρὸς αὐτὸν* Ἀγαγ *τρέμων*), ce qui est très psychologique de la part d'un prisonnier mené à la mort, mais dont la philologie ne peut se contenter. La Vulgate cherche à satisfaire les deux exigences, puis se disant que dans le cas présent le prisonnier aurait difficilement pris la peine de se déranger, elle écrit : « Et Agag *a été amené* près de lui, *gras et tremblant* » (*et oblatus est ei Agag pinguissimus et tremens* [1]). Les paroles d'Agag qui suivent subissent l'influence de ces divers points de vue. D'après les Septante Agag tremblant dit : « Est-ce ainsi que la mort est amère ? » (Εἰ *οὕτω πικρὸς ὁ θάνατος;*). Dans le texte hébreu le prisonnier dit : « Certes, l'amertume de la mort s'est retirée », אָכֵן סָר מַר הַמָּוֶת. On voit que les Septante ont laissé de côté le verbe סָר qui allait contre leur manière de voir. Ce verbe est restitué par la Vulgate, mais la phrase *Siccine separat amara mors?* ne signifie pas grand'chose, et la proposition de Luther : *Also muss man des Todes Bitterkeit vertreiben* « C'est ainsi qu'il faut chasser l'amertume de la mort », se perd dans une vague généralité, et de plus, אָכֵן n'a jamais dans la Bible le sens comparatif de כֵּן « ainsi ».

Arrivons au passage de Job, xxxviii, 32. Pour montrer l'impuissance de l'homme à collaborer en quoi que ce soit aux merveilles de la nature, Yahwé dit à Job : « Peux-tu attacher (ou « lier », הַתְקַשֵּׁר) les מַעֲדַנּוֹת des Pléiades (כִּימָה), ou détacher (ou « délier », אוֹ־תְפַתֵּחַ) les מוֹשְׁכוֹת de l'Orion

[1] Les deux significations juxtaposées !

(כְּסִיל)?» Ici le sens du contexte semble inviter à donner à מעדנות le sens de lien, mais que signifie le mot parallèle מוֹשְׁכוֹת? En désespoir de cause, les Septante changent התקשר en התדע, מעדנות en מענדות, de ענד «lier, attacher», ponctuent מְשׂוּכוֹת «haie» (Isaïe, v, 5; Proverbes, xv, 19) et traduisent : *Δεσμὸν δὲ Πλειάδος ἔγνως; ἢ φραγμὸν Ὠρίωνος ἤνοιξας;* Cette traduction est adoptée par la Vulgate, mais en attribuant à מעדנות le sens de «briller» : *Numquid conjungere valebis micantes stellas Pleiadas? aut gyrum Arcturi poteris dissipare?* En dépit de ces manipulations, la proposition n'offre à l'esprit aucune notion raisonnable. Luther, enfin, considère מוֹשְׁכוֹת et מַעֲדַנּוֹת comme synonymes pour «lien» et malgré sa traduction par *getrost* de מַעֲדַנֹּת dans I Samuel, xv, 32, s'arrête à la version suivante qui ne sort pas du vague : *Kannst-du die Bande der Sieben Sterne zusammenbinden? oder das Band des Orion auflösen?* «Peux-tu lier le lien des Pléiades ou défaire le lien de l'Orion?» Au sujet des Pléiades qui forment un groupe, en langage biblique, un lien de sept étoiles, la question devait être au contraire celle de savoir si l'homme peut défaire ce lien pour leur permettre de se disperser et de s'en aller chacune de son côté.

Après ce qui vient d'être dit, la nécessité de chercher une nouvelle voie ne peut plus être méconnue. Ainsi que nous le disions ci-dessus, tout dépend du sens précis qu'on doit assigner au terme particulier מַעֲדַנּוֹת dont la signification générale ne peut guère différer du pluriel masculin מַעֲדַנִּים «aliments délicieux, délicats, exquis; jouissance». Revenons maintenant aux lignes 30-31 de l'inscription de Mêšaʿ dont il a été question plus haut. Le roi raconte : ואשא · שם · את · מעד[ני · הבקר · ואת · מיטב ·]צאן · הארץ «j'ai transporté là le plus exqui[s gros bétail et la meilleure partie du] menu bétail du pays». Dans cette proposition, nous constatons l'emploi du mot מעדנים (si le début de la ligne portait le groupe ני) ou מעדנת (s'il n'y avait que la seule lettre ת) dans le sens concret de «bétail exquis, de première qualité». La faculté de

reporter ce sens précis au passage du livre de Samuel est le droit absolu de l'exégèse. Elle est encore favorisée par cette circonstance, que le narrateur signale particulièrement, que le bétail emmené en guise de butin de la contrée des Amalécites était de qualité supérieure (מיטב הצאן והבקר, I Samuel, xv, 9, 15). Agag, le roi de 'Amalêq avait été fait captif, et, dès le moment qu'on a décidé de lui laisser la vie, on a dû mettre à sa disposition une partie du bétail pour qu'il pût l'employer à son usage personnel. Forcé de se présenter devant le tout-puissant prophète, il a cru pouvoir l'amadouer en lui amenant un certain nombre de ces bestiaux exquis comme cadeau de protégé à protecteur. Samuel resta implacable dans sa haine d'ailleurs justifiée cette fois. La horde féroce des 'Amalécites était une véritable plaie pour les habitants du sud de la Judée. Dans leurs fréquentes surprises, ils massacraient sans pitié souvent même les femmes et les enfants et exerçaient de terribles ravages. Peu de temps avant sa chute, Agag avait dirigé en personne une pareille razzia, où les enfants même furent massacrés; le prophète vengea le récent attentat et tua lui-même le roi barbare. Si l'on ajoute à présent la légère modification וַיֹּלֶךְ au lieu de וַיֵּלֶךְ, la phrase obscure que nous étudions reçoit toute la clarté désirable :

וַיֹּלֶךְ אליו אגג מעדנות ויאמר אגג אכן סר מר המות

Agag lui amena des bestiaux exquis; il dit : « Certes, l'amertume de la mort est évitée. »

La réponse de Samuel et son acte de vengeance forment le sujet du verset 33.

Maintenant, le sens concret de מעדנות étant donné, on ne rencontre plus le moindre embarras pour comprendre le verset susindiqué du livre de Job, sans recourir à une modification quelconque dans la leçon massorétique. Il faut seulement retenir dans l'esprit que les figures célestes inventées par les fondateurs de l'astronomie sont empruntées à des modèles qui existaient réellement ou que l'on croyait exister

sur la terre. Toutes les espèces de la nature animée, y compris les végétaux, ont fourni leur contingent : géant, taureau, lion, serpent, épi, etc. Comme les membres de la société humaine, les personnages célestes vivaient de chasse, entretenaient des troupeaux ou labouraient le sol, selon qu'ils préféraient l'état nomade, l'état pastoral ou l'état d'agriculture. Dans cet ordre d'idées, le groupe des Pléiades et l'importante constellation de l'Orion sont en possession de bestiaux superbes qu'ils attachent ensemble tantôt à la charrue, tantôt au char qui les porte dans leur course quotidienne. La désignation générale de ces bêtes superbes est מַעֲדַנּוֹת, tandis que l'emploi de traîner la charrue ou le char de la divinité afférente leur vaut l'épithète de מושכות « celles qui tirent, traînent », participe actif, féminin pluriel, parallèle à מעדנות.

הַתְקַשֵּׁר מַעֲדַנּוֹת כִּימָה אוֹ מוֹשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפַתֵּחַ

Peux-tu attacher les bêtes superbes des Pléiades?
Ou détacher les bêtes de trait de l'Orion?

J. Halévy.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 8 février 1901.)

SUR LES IDIOMES PARLÉS DANS L'ÎLE DE TARAKAÏ.

L'île de Tarakaï, appelée également *Saghalien*, *Tchoka* ou *Krafto*, qui fait partie de l'Empire russe, se trouve située entre l'île de Yésso et la côte mantchoue. Sa partie méridionale est occupée par des populations parlant un dialecte de la langue aïno. Quant au nord et au centre de ce pays, on y rencontre des tribus de souche toute différente. Nous ne connaissons de leurs idiomes que le petit vocabulaire

publié par le R. P. Furet dans ses Lettres à M. de Rosny sur l'Archipel japonais Il a été recueilli à la Baie de Junquières par le 51,28 de lat. N. et le 138,52 de longit. Quelle que soit sa brièveté et en dépit de quelques erreurs évidentes, on ne le consultera pas sans fruit. Son étude démontre clairement que le parler des hommes de cette localité n'offre, pour ainsi dire, rien de commun avec l'Aïno, le Mantchou, non plus qu'avec le Tongouse ou le Japonais. Ses affinités avec les dialectes du groupe koryêque-kamtschadale semblent, en revanche, bien marquées. On en pourra juger par les échantillons ici donnés.

T. désignera l'idiome de la baie de Junquières, ou idiome du centre de Tarakaï;

Kr., le Koryêque;

Tsch., le Tschouktshi des pasteurs de rennes, par opposition au Namolle ou Tschouktshi des pêcheurs, qui constitue un dialecte Esquimau;

Enfin km., le kamtschadale.

« Un », t., *nioun;* — kr., *onnon*, *œnnen;* (dial. de Kolyma), *onnon;* (dial. de Karaga), *ingsing;* (dial. qualifié par Latham de Of. Karaga), *ahnaehn;* — tsch., *ennene.*

« Deux », t., *morch.;* — kr., *nioktsch;* (dial. recueilli par Pallas), *niraekh.*

« Trois », t., *tchortch;* — km. (dial. du Sud), *tchouk;* (dial. du Tigil), *tchok.*

« Yeux », t., *ya;* — km., *lyœ* « œil ».

« Nez », t., *huikh;* — tsch., *ekhaekh;* (d'après Raitsky), *èkauk;* (d'après Romberg), *yeko, ekouk;* — km. (dial. du Centre), *kayako, kajakan, kaïki.*

« Langue », t , *hilek, khilek;* — tsch. (dial. du Nord, d'après Raïtsky), *ulygil, illigil;* — (dial. du Sud), *yilegit;* (dial. du Kolyma), *giigel*, et, d'après Steller, *gil;* (dial. de Of. Karaga), *gilgit.*

« Silex, Caillou », t., *gouck;* — kr., *guggon, gugun.*

« Couteau », t., *tchako;* — km., *tschuaka.*

« Veste, Habit », t., *hœck;* — kr., *ikaet.*

Le dialecte tarakaïen proprement dit semble donc un dernier vestige des idiomes qui se parlaient sans discontinuité depuis les rives de la mer Glaciale jusqu'à celles de la Manche de Tartarie, à une époque fort ancienne, antérieure, par suite, non seulement aux migrations de la race Tartare-mantchoue, mais encore à celles des Aïnos, lesquels ont dû se répandre dans l'Archipel japonais, peut-être, six ou sept siècles avant notre ère. La haute antiquité à laquelle remonterait la séparation des tribus koryêke-kamtschadales ne nous explique-t-elle pas suffisamment les profondes différences, tout au moins lexicographiques, que l'on remarque dans leurs parlers actuels? En tous cas, nous serions bien tenté de voir, dans ces riverains de la Baie de Junquières, les ancêtres de ces *Kutschi-gomo* ou *Pitt-dwellers*, ces habiles céramistes dont la présence dans l'île de Nippon doit avoir précédé celle des Aïnos et des émigrants de race malaïe et qui, suivant toute apparence, sont venus du Nord.

De Charencey.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 8 février 1901.)

UN RÉSUMÉ TAMOUL DE LA PHILOSOPHIE VÊDANTA.

Dans les papiers de M. Éd. Ariel, à la Bibliothèque nationale, j'ai trouvé la traduction d'un petit ouvrage tamoul, en prose, qui est un résumé de la philosophie vêdanta. L'ouvrage, dont l'auteur porterait le nom de *Çêṣâdriçivadêçika*, est

intitulé : *Nânâjîvavâdakaṭṭaḷei*, mot composé de tamoul et de sanskrit qui peut être traduit : « loi de la fin des divers êtres » ; il est très moderne et ne doit pas remonter au delà de la seconde moitié du XVIIIe siècle.

La traduction de M. Ariel n'avait pas été revue par lui, et elle n'était pas complète ; il restait encore environ un cinquième du texte à traduire. J'ai fait ce travail avec le plus de soin possible ; en revisant la traduction de M. Ariel, j'ai cru devoir faire quelques légères corrections qui rendront plus manifeste la pensée de l'auteur : ainsi j'ai traduit *brahmam* par « l'absolu », *çivam* par « le bonheur absolu » ; j'ai fait de Brahmâ, Viṣṇu et Çiva les dieux organisateur, conservateur et désorganisateur, ce qui exclut toute idée d'une création matérielle.

Le *vêdanta* est un vaste panthéisme ; on y retrouve le fonds commun à toutes les doctrines indiennes : l'activité, la renaissance, le mérite ou le démérite. Tous ces points sont nettement expliqués par l'auteur tamoul. Il expose successivement les qualités produites par le rapprochement de l'énergie et de l'absolu ; l'apparition de la nature radicale (*mûlaprakṛti*) ; la réflexion du Seigneur (*Îçvara*) dans l'illusion ; les deux énergies de la nature radicale, celle d'enveloppement et celle de dispersion ; le développement, dans cette dernière, des cinq éléments ; la production des éléments subtils et des corps grossiers ; les cinq sens et leurs organes ; les dix souffles vitaux, les conduits naturels et les régions du corps ; les combinaisons des éléments subtils et des corps grossiers, les cinq enveloppes ; les entités diverses ; puis, en sens inverse, les réductions et les absorptions des entités, des éléments, etc. Vient enfin la distinction du subjectif et de l'objectif dont la connaissance conduit à la voie de la libération. Et la dissertation se termine par le portrait du parfait libéré, *jîvamukta*.

Cette démonstration du système vêdanta, quoique fidèle et conforme aux enseignements de l'École, me paraît manifestement influencée par les théories méridionales de la philo-

sophie Çâiva-Siddhânta. La conception du Seigneur inerte, *Îçvara*, réfléchi dans l'illusion et produisant les Trimûrti; les minuties de l'atomisme et les fantaisies anatomiques; la doctrine de la libération, sont tout à fait empreintes de l'esprit çivaïste résumé, comme on sait, par les trois mots : *pati, paçu, pâsam*, c'est-à-dire le chef, le principe, la substance, — l'être, — et le lien matériel. Le bouddhisme n'a d'ailleurs pas une autre conception des fins de l'homme.

Julien VINSON.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 8 mars 1901.)

SUR L'ORIGINE IRANIENNE DU MOT FRANÇAIS « HOUBLON ».

M. Erasmus Majewski a donné dans le volume des *Archives of the International Folklore Association*, publié à propos de l'Exposition de Chicago (Chicago, 1898), un mémoire sur le nom et l'histoire du *houblon* à travers les âges.

L'auteur fait ressortir l'identité du nom de ce végétal dans la totalité des idiomes slaves. On l'appelle, par exemple : *chmiel* ou *chmil* en vieux slavon, russe et polonais; *khmjel* en lusacien; et *hmel, hmelina*, ou même, avec chute du son guttural ou aspiré initial, *melika* dans les dialectes du Sud. Cette concordance lui fait penser que sa culture était en vigueur chez les populations slavonnes sinon avant l'époque de leur séparation en diverses tribus, tout au moins depuis une haute antiquité.

Mais il y a plus : les mots en question lui sembleraient bien être l'origine des noms portés par le même végétal chez les nations de l'Europe occidentale, à savoir : *humulus, hubalus*, en bas latin, d'où notre français « houblon »; alle-

mand, *hopfe;* anglais, *hop*. D'où cette conséquence que le houblon ne serait pas indigène dans nos régions et que les exemplaires à l'état sauvage que l'on rencontre assez fréquemment proviennent d'anciens pieds cultivés.

Mais si le *humulus lupulus* a été importé de l'Europe orientale, il y a probabilité que la manière de s'en servir nous a, elle aussi, été enseignée par les peuples de ces contrées. M. Majewski cite plusieurs faits à l'appui de sa thèse. Sans doute, la première mention du houblon en Allemagne ne serait pas postérieure au IXe siècle; mais, en tout cas, son emploi pour la fabrication de la bière remonte à une époque bien plus récente. Ce n'est qu'en 1364 que l'empereur d'Allemagne autorise la perception de droits sur les boissons dans la préparation desquelles entre la « nouvelle plante appelée *humulus* ou *hoppa* ». En Hollande, il faut remonter jusqu'à la fin du XIVe siècle, et, en Suède aussi bien qu'en Angleterre, jusqu'au XVIe siècle, pour voir la bière proprement dite remplacer la *cervoise* ou liqueur d'orge de nos aïeux et dont Tacite déjà mentionne l'usage parmi les Germains. Au contraire, malgré la pénurie de documents concernant les anciens Slaves, nous aurions tout lieu de croire l'usage du houblon pour la préparation de diverses boissons — moins moderne relativement, chez eux.

Alberki, auteur arabe du Xe siècle, atteste son emploi par les Slaves pour la confection de l'hydromel, et on n'a aucun lieu de penser qu'il y fût récent à l'époque où vivait cet écrivain.

D'autre part, Nestor, dans sa *Chronique*, mentionne un traité conclu entre le prince des Bulgares et Wladimir, souverain des Russes, à la date de 985. Il y est dit que la paix durera entre les deux nations « jusqu'à ce que la pierre commence à flotter à la surface de l'eau et le houblon à s'enfoncer ».

De plus, le nom du houblon paraît jouer, dans la toponymie de la Podolie aussi bien que du duché de Varsovie, un rôle bien plus considérable sans doute que partout ail-

leurs, preuve de l'importance attachée à sa culture. Citons, entre autres exemples, *Chmielno*, village de Cassoubie; *Chmielnik*, dans le district de Hopnica, et où une bataille fut livrée aux Tartares en 1241, etc.

Du reste, observe M. Majewski, il y avait si longtemps que les Slaves avaient l'habitude d'user sans modération de la bière de houblon, que le nom de cette plante figure souvent dans des verbes voulant dire « boire avec excès, s'enivrer »; tel est, par exemple, le sens du polonais *pod chimelony*, du tchèque *ochmelitise*, du vieux slavon *ochmelie*. Rien de pareil ne semble se manifester dans aucune autre famille de langues.

Ajoutons à tout ceci le caractère sacré, pour ainsi dire, attribué au houblon dans les rites des Letto-Slaves. Il rappelle en quelque sorte, affirme notre auteur, celui du *haôma* chez les Parsis, du *sôma* chez les Indous. Sans énumérer toutes les chansons de la Lithuanie et de la Pologne, destinées à célébrer les mérites de ce végétal, n'oublions pas le rôle à lui assigné dans les cérémonies de mariage par les Lithuaniens et les Lekhites. Jadis on en couronnait les fiancés, on en jonchait la porte par laquelle ils devaient entrer. Ceci tendrait, estime M. Majewski, à prouver que la ressemblance phonétique entre le slavon *chmiel*, *chmil* et le persan *haôma* n'est pas due au seul hasard; que ce sont des termes ayant une origine commune, bien que s'appliquant aujourd'hui à des végétaux différents et qu'ils remontent sans doute à la période indo-européenne primitive.

Le savant philologue termine en rapprochant le polonais *chmiel* de l'ossète *hmallak* et du persan *himel* qui offrent le même sens. Sans aucun doute, l'arménien *hremlu*, *hrmol* « boire, ivrogne » possède une racine identique, mais il a pu être emprunté à l'iranien.

La plupart des allégations de notre auteur semblent difficilement acceptables.

Il serait bien malaisé de supposer que le houblon sauvage, si commun aussi bien dans l'ouest de l'Europe que dans l'Amérique du Nord, n'y constitue pas une plante indigène.

Qu'est-ce qui prouve, en outre, que l'anglais *hop* soit le même mot que le bas latin *humulus?* La transformation du *m* en *p* constituerait un phénomène tout à fait anormal. Et puis, sur quoi repose l'identification des termes *haôma* et *chmiel?* On ne nous explique pas la raison d'être du *l* terminant le mot slavon. D'ailleurs il ne saurait être question, en aucun cas, d'un mot remontant à l'époque aryenne. La forme primitive du *haôma* persan nous a été conservée par le sanskrit *soma*. Or le *s* initial indien, régulièrement transformé en *h* par les dialectes iraniens, aurait dû normalement se maintenir en slavon. Enfin nous trouvons une différence capitale entre le rôle assigné au *haôma* comme boisson des dieux et celui que joue le houblon simplement dans les cérémonies nuptiales.

Tout ce que nous pouvons admettre, c'est l'identité étymologique du *chmiel* slavon et de son synonyme, le *himel* persan. Il s'agit ici, sans aucun doute, d'un emprunt et il nous semble beaucoup plus naturel de croire qu'il a été fait, comme plusieurs autres, par les Slaves aux Iraniens que de supposer l'inverse. Et cela conduit à se demander si ces Asiatiques ne sont pas les premiers qui aient fait entrer le houblon dans la préparation de certaines boissons. Élucider une telle question ne serait pas, à coup sûr, sans intérêt.

Enfin nous ne ferons pas de difficulté pour reconnaître que l'art de fabriquer la bière avec ce végétal a dû nous venir des populations de l'Europe orientale, et que le latin *humulus* aussi bien notre mot « houblon » tirent leur origine du *himel* persan par l'intermédiaire du *chmil*, *chmiel* slavon; mais cela ne veut pas dire, à coup sûr, que ces termes aient rien à faire avec le *haôma* des adorateurs du feu. Quant à *hop*, *hopfe*, nous les tiendrons jusqu'à nouvel ordre pour des vocables d'origine purement germanique, bien que leur étymologie présente certaines obscurités.

DE CHARENCEY.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 8 mars 1901.)

I

L'ORIGINE DE LA TRANSCRIPTION DU TEXTE HÉBREU EN CARACTÈRES GRECS DANS LES *HEXAPLES* D'ORIGÈNE.

Le célèbre père de l'Église, Origène, né à Alexandrie en 185, composa les *Hexaples* à Césarée de Palestine dans la dernière période de sa vie (235-254). On ne connaît pas exactement la cause qui détermina Origène à quitter Alexandrie; c'était peut-être des dissensions ecclésiastiques, si fréquentes à cette époque. Par contre, la disposition générale des *Hexaples* nous est bien connue. Ce recueil réunit tout l'Ancien Testament en six colonnes, dans l'ordre suivant : 1° texte hébreu en caractères carrés; 2° texte hébreu en transcription grecque; 3° la version d'Aquila; 4° la version de Symmachus; 5° le texte des Septante d'après sa propre recension; 6° la version de Théodotion. Le manuscrit d'Origène s'est conservé à Césarée jusqu'au VIIe siècle, pendant lequel il disparut à la suite de la conquête de la Palestine par les Arabes. Quelque temps auparavant, en 617-618, la colonne des Septante avait été traduite presque littéralement en syriaque par l'évêque monophysite Paul de Tela. De cette version syriaque il reste encore les Hagiographes et les Prophètes, que A.-M. Ceriani a publiés à Milan (1874) en reproduction photographique. D'autres fragments de cette version ont été réunis par P. de Lagarde dans la *Bibliotheca syriaca*, 1892, p. 33-254. Enfin un nouveau fragment des *Hexaples* d'Origène a été découvert par G. Marcati dans le *Codex Ambrosianus* conservé à Milan. Il contient onze psaumes, des colonnes 2 à 6, c'est-à-dire : texte hébreu en transcrip-

tion grecque, Aquila, Symmachos, Septante, Théodotion. A.-M. Ceriani en a rendu compte et reproduit comme échantillon les versets 1-4 du psaume XLVI. Depuis, rien n'a paru de ce précieux manuscrit.

La composition des *Hexaples* donne lieu à diverses questions qui méritent d'être élucidées. Elles concernent en même temps le but du recueil, la disposition des colonnes et l'origine de la transcription hébréo-grecque de la deuxième colonne. Apporter quelques nouvelles considérations sur un sujet aussi intéressant, c'est empêcher la stagnation de recherches entièrement négligées jusqu'à ce jour, sous le prétexte fallacieux que la solution définitive du problème est encore impossible.

1. En ce qui concerne d'abord le but qu'Origène a pu poursuivre en composant ce recueil gigantesque, on pense généralement que le docte père de l'Église a voulu apaiser les scrupules des chrétiens sérieux et savants auxquels les divergences entre les Septante et la *Hebraica veritas* avaient causé de gros soucis. Ledit recueil aurait été ainsi destiné à répandre la clarté sur cet état de conscience et à fournir à chacun le moyen d'examiner soi-même les sources et de s'y orienter avec facilité[1]. D'autres ajoutent qu'Origène a eu pour but de fournir aux missionnaires chrétiens le moyen de combattre le judaïsme par des preuves tirées des sources hébraïques. La dernière opinion doit être entièrement écartée par cette raison péremptoire que les passages de l'Ancien Testament, dont les auteurs évangéliques se servent pour prouver la mission de Jésus et la vérité de la doctrine du christianisme, sont tous empruntés à la version des Septante et perdent considérablement leur force et souvent même disparaissent tout à fait quand on recourt à l'original hébreu. La facilité procurée à de pareilles comparaisons irait donc à l'encontre du but proposé et tournerait plutôt à l'avantage

[1] C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 1896, p. 333.

des controversistes juifs. On peut ajouter par surcroît que les besoins des controverses religieuses auraient été pleinement satisfaits par un petit recueil limité aux passages, ou tout au plus aux chapitres qui contiennent les passages qui peuvent, de près ou de loin, être rattachés à l'avènement du Christianisme. La première supposition n'est guère plus soutenable. Les Chrétiens hébraïsants connaissaient depuis longtemps les divergences qui séparaient la version des Septante du texte massorétique, et s'ils s'attachaient de préférence à la première c'est qu'ils lui attribuaient une autorité égale et même supérieure dans les lectures ecclésiastiques. Cette autorité est due au récit merveilleux de la Lettre d'Aristée, dont l'authenticité avait été généralement admise aussi bien par les Juifs hellénistes que dans les milieux chrétiens. Dans le cercle des Chrétiens non hébraïsants, l'autorité des Septante était naturellement devenue encore plus exclusive, et le besoin de comparer le texte hébreu n'a même pu se présenter à leur esprit tout pénétré de citations évangéliques littéralement conformes à cette version. Ces considérations m'amènent à penser que le célèbre père de l'Église a fait préparer les *Hexaples* pour son usage personnel, sans aucun but extrinsèque, propagandiste ou autre. La juxtaposition des textes sur des colonnes parallèles lui facilitait considérablement son œuvre principale, qui visait à améliorer le texte des Septante par l'original hébreu et les autres versions grecques. Ce point de vue sera renforcé par les investigations qui suivent.

2 et 3. Les questions relatives à l'ordre observé dans la disposition des textes sur les colonnes et à l'origine de la transcription gréco-hébraïque peuvent être traitées ensemble, la première n'exigeant pas une longue dissertation. Dès le moment qu'il voulut faire usage de l'original hébreu, il était nécessaire de lui accorder la priorité et de le faire accompagner de la transcription grecque afin d'en rendre possible la lecture exacte, surtout celle des voyelles, qui constituent

IMPRIMERIE NATIONALE.

presque tout le mécanisme dynamique des langues sémitiques. Vivant en Palestine et, ainsi que nous le montrerons plus loin, près d'une importante communauté de Juifs hellénistes, Origène a rangé ensuite les versions grecques qui étaient en faveur auprès des docteurs juifs de Palestine, d'abord celle d'Aquilas, le plus célèbre, ensuite celle de Symmachus, qui abondait dans la version littérale préconisée par le fameux Rabbi 'Aqibâ. Les deux dernières colonnes sont consacrées aux versions qui étaient particulièrement estimées par les Juifs d'Alexandrie : en premier lieu, les Septante améliorés, en second lieu, la version de Théodotion, bien vue par suite de sa diction classique. J'arrive au dernier problème, relatif à la provenance de la transcription du texte hébreu en caractères grecs. Comme Origène n'était pas d'origine juive, on est d'abord tenté de croire que le père de l'Église l'avait fait faire par un juif lettré. C'est le sentiment général; je crois cependant qu'on ne doit pas s'y arrêter. Le caractère commun des cinq autres colonnes nous montre qu'Origène n'a admis dans son recueil que des documents qui jouissaient déjà d'une autorité notoire dans les communautés juives de Palestine et des pays grecs. Il est peu vraisemblable qu'une exception se soit produite par rapport à la seconde colonne. La lecture d'un premier venu, fût-il même très bon hébraïsant, n'aurait pu obtenir la confiance absolue d'un homme aussi circonspect qu'Origène. Le bon sens nous conduit donc à admettre que la transcription du texte hébreu en caractères grecs, qui forme la seconde colonne, existait avant Origène et avait reçu une sorte de canonicité, au moins dans une partie des communautés juives. Or nous sommes heureusement en mesure de prouver que des textes de ce genre étaient en usage dans la synagogue même de Césarée et, par conséquent, dans le voisinage immédiat du célèbre compilateur des *Hexaples*. Dans la bibliographie du précédent cahier de la *Revue sémitique*, j'ai eu l'occasion de discuter un passage du Talmud de Jérusalem qui fait connaître l'animosité de certains rabbins contre la communauté juive de Césarée,

qu'ils accusaient de commettre des blasphèmes en lisant le *Šema'* (שמע, la formule monothéiste, Deutéronome, VI, 4). Il est utile de faire remarquer que l'expression קרא שמע, ainsi que קרא מגילה, désigne ici la lecture d'un texte écrit, non la récitation orale. On peut s'en convaincre par la décision annoncée qu'on n'accomplit pas son devoir en lisant à rebours, c'est-à-dire de gauche à droite (הקורא למפרע לא יצא). Voici maintenant le récit talmudique en cause :

ר' לוי בר חיתה (*var.* חזותה) אזל (*var.* עאל) לקיסרין שמע לון (קלון) קריין (דהוו קרו) שמע אלינסתין בעא מעכבינון (*var.* בעי לעכבינון) שמע ר' יוסי איקפיד אמר כך אני אומר מי שאינו יודע לקרות אשורית לא יקרנה כל עיקר אלא יוצא בכל לשון שהוא יודע

R. Lévi, fils de Haïta (*var.* Hazuta) vint à Césarée, et ayant entendu dans la Synagogue lire le Šema' d'une manière hélléniste, il voulut les empêcher. R. Yosé en ayant pris connaissance se montra mécontent. (R. Lévi) dit : Je suis d'avis que celui qui ne sait pas lire l'hébreu carré n'a aucunement besoin de lire le Šema' (en hébreu), mais accomplit son devoir en employant n'importe quelle langue qu'il sait (Jér., Sota, VII, 1).

La proposition לא יקרנה כל עיקר montre d'une manière incontestable que le membre de phrase précédent לקרות אשורית a trait à la lecture de l'hébreu carré, et nullement à la langue hébraïque; cette idée aurait été brièvement exprimée par : מי שאינו יודע לשון הקדש יוצא בכל ל' ש' י'.

Dans *Cantiques Rabba*, l'animosité à l'égard des Juifs césaréens prend un ton plus acerbe : רבי אבהו וריש לקיש הוו עללין לחדא מדינתא דקיסרין אמר ליה רבי אבהו לר' שמעון

בן לקיש מהו כן עלינן למדינתא דחרופיא וגידופיא נחת ליה ריש לקיש מן חמריה וספא חלא ויהב בפומיה אמר לו מהיכן? אמר לו אין הקב"ה רוצה במי שאומר דילטוריא על ישראל.

R. Abahu et R. Siméon ben Laqiš entrèrent dans la ville de Césarée. R. Abahu dit à R. Siméon ben Laqiš : « Comment entrons-nous dans la ville des grands blasphémateurs ? » R. Siméon ben Laqiš descendit de son âne, prit une poignée de sable et la mit dans la bouche de son compagnon. Celui-ci lui demanda pourquoi (il faisait ainsi) ? L'autre lui répondit : « Le Saint, bénit soit-il, n'aime pas celui qui lance des accusations contre Israël ».

Le passage du Talmud hiérosolymitain cité plus haut donne la raison de l'accusation de blasphème lancée si légèrement par R. Abahu. En faisant la lecture du Šemaʿ dans une transcription grecque, qui est incapable de rendre les gutturales hébraïques, les hellénistes se sont habitués à les supprimer, et de telle sorte que le mot *elohênû* אלהינו « notre Dieu » qui figure dans la formule monothéiste devient, dans leur mauvaise prononciation *elo-ênu* אלו־אינו « son Dieu n'existe pas », ce qui constitue un gros blasphème.

Le troisième passage, enfin, se trouve aussi dans le Talmud de Jérusalem (*Nedarîm*, chap. xi). On y lit : אי פיפי ישראל לא עלל לביתי « un Aï-Pipi israélite n'entre pas dans ma maison ». Il s'agit d'un Israélite qui exprime l'exclamation douloureuse « Ah ! Dieu ! » par AÏ ΠΙΠΙ, *aï Pipi !* En d'autres mots, c'est un Juif helléniste qui, voyant que le nom de Yahwé יהוה est rendu dans la transcription gréco-hébraïque par les lettres ΠΙΠΙ, a fini par croire que ce groupe qui se lit en grec *Pipi* représente le vrai nom du dieu national. Une pareille aberration, qui rend le nom divin absolument ridicule aux yeux des païens, excuse en quelque sorte la sévérité du docteur palestinien.

Étant certain d'une part, que les Juifs de Césarée ou d'ailleurs ne seraient pas allés consulter le recueil d'Origène pour apprendre, et encore mal apprendre, à lire l'hébreu et tout spécialement le nom de Yahwé; d'autre part, que les non-israélites qui croyaient que le nom du dieu juif était ΠΙΠΙ, c'est-à-dire les judéo-chrétiens hellénistes, ne peuvent avoir contracté cet usage par la vue d'un recueil privé, mais par l'habitude constante de leur milieu, il devient absolument clair que les Juifs hellénistes possédaient une transcription grecque officielle de tout le texte hébreu de l'Ancien Testament, transcription dans laquelle le nom de Yahwé était seul laissé en caractères hébreux ordinaires, orthographe exceptionnelle qui a donné lieu à la fausse lecture *Pipi*[1].

Conclusion. — La seconde colonne des *Hexaples* reproduit comme toutes les autres, un document antérieur et en usage officiel chez les Juifs hellénistes pour fixer la lecture du texte hébreu. Cette transcription a probablement été faite à Alexandrie d'où elle s'est répandue dans les autres communautés judéo-grecques, et particulièrement à Césarée où Origène l'a incorporée dans son grand recueil. On voit en même temps que le travail personnel d'Origène se borne au remaniement de la version des Septante; mais cette œuvre aussi restreinte qui a dû provoquer de fortes oppositions, suffit pour la gloire de l'érudit père de l'Église.

II

UNE NOUVELLE DÉESSE NABATÉENNE.

L'inscription 74 *bis* publiée par MM. R. Dussaud et F. Macler dans le *Voyage archéologique au Safâ et dans le*

[1] Le sens des trois passages talmudiques cités ci-dessus a été plus ou moins méconnu par les commentateurs, mais ce n'est pas ici le lieu d'en faire l'objet d'une discussion détaillée.

Djebel-ed-Druz, Paris, 1901, p. 193-194, me paraît pouvoir être rétablie et traduite de la manière suivante :

דנה גדרא כלה ואםי[תא (?)
וכריא די בנה תימו בר . . .
לו[ד]שרא ושרית אלהיא ט[ביא]

Ce mur entier et les rigoles (?) et les citernes ont été construits par Taïmou, fils de... pour Doušarâ et Šariat, dieux bons.

En publiant ce texte dans le *Journal asiatique*, 1896, II, p. 493, M. de Vogüé disait avec raison que le nom qui suit Doûcharâ est aussi un nom de dieu, comme l'indique le ו conjonctif et le mot suivant au pluriel אלהיא « les dieux »; mais sa copie ne donnait du second nom que les deux dernières lettres ית... Cette lacune est maintenant comblée, et je reconnais dans *Šariat* שרית le nom d'une déesse, probablement l'épouse de Doûšarâ. L'idée de considérer שרית comme une écriture défective de שארית « reste » (D. M.) doit être abandonnée, attendu que ce substantif ne peut jamais être mis en rapport avec un être divin censé éternel. Pour dire « et le reste des (= les autres) dieux », il faut ושאר אלהיא.

III

LE NOM ANCIEN DE LA VILLE D'EL-'AFINE.

Dans l'inscription grecque 2308 de son recueil, Waddington commente les noms des quatre villes qui y sont mentionnées comme ayant conclu un traité entre elles pour laisser capter une partie de leurs sources au profit de l'une qui était **Καιναθα**, sans aucun doute le קְנָת de la Bible, la Qanawât de nos jours. Waddington identifie *Arra* (Ἀῤῥων) avec *Ar-Raḥa*, *Orsoua* (Ὀρσούων) avec *Reṣaṣ*, mais laisse de

côté *Aphetath* (Ἀφετάθων). MM. Dussaud et Macler font remarquer que c'est peut-être l'ancien nom d'*El-ʿAfine* (*Voyage archéologique*, etc., p. 197, note 3). Je crois cette identification presque certaine : la forme arabe عفينة est selon toute apparence imputable à une fausse mise des points diacritiques, au lieu de عفيتة = Αφεταθ. Ce n'est pas la première fois que l'imparfaite écriture arabe joue de mauvais tours à la nomenclature géographique.

J. Halévy.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 12 avril 1901.)

INSCRIPTION ARABE DE LA MOSQUÉE SELDJOUQIDE DE DIVRIGUI (ASIE-MINEURE).

Notre confrère, M. F. Grenard, vice-consul de France à Siwas, a adressé à la Société un certain nombre de photographies de monuments seldjouqides d'Asie-Mineure, parmi lesquelles celle qui représente le portail de la mosquée de Divrigui. Ce qui frappe au premier abord, en examinant la reproduction de ce monument, c'est l'extraordinaire richesse de la décoration et la somptuosité des ornements qui recouvrent et dissimulent la muraille. Il y a peu de ruines, à Qonya et à Siwas, qui puissent lui être, à ce point de vue, comparées.

Divrigui est une petite ville, chef-lieu d'un *caza*, sur la route d'Ordou à Kharpout, à proximité du Tchatta-Yirmaq, affluent assez considérable du Qara-çou ou Euphrate occidental. Elle a environ 5,600 habitants dont la majorité est musulmane (sunnites et chiites); au milieu d'eux se trouve un millier d'Arméniens de diverses confessions. Elle occupait autrefois un très vaste emplacement; après le travail d'uni-

fication de l'Empire ottoman qui a fait disparaître le pouvoir semi-indépendant des *déré-bèyis* Kurdes, elle a perdu de son importance[1]. J'ajouterai que sa position correspond à celle de la Nicopolis, fondée par Pompée en souvenir de sa victoire sur Mithridate, et de la Théphrice du temps, de l'empire byzantin.

Une mosquée, dit Vital Cuinet[2], de style turc seldjouqide (dérivé de l'art persan), s'élève hors des murailles de la forteresse et domine toute la ville. « Une inscription gravée sur son fronton indique le nom de son fondateur, Aḥmed Suléiman-chah. C'est un splendide édifice en parfait état de conservation, mesurant 150 mètres sur 30 mètres, et bâti en pierres de taille de couleur jaune. Sa porte principale est une merveille d'architecture et de sculpture. Les fines dentelles de ses milliers de rosaces s'enchevêtrent dans un ensemble, charmant le regard. . . . Ce magnifique monument a été retiré au culte et converti en grenier public. Jusqu'a aujourd'hui, malgré cet abandon, il n'a point trop souffert de dégradations, mais on ne s'occupe nullement de l'en préserver à l'avenir. »

Le linteau de la porte d'entrée du portail est orné d'une inscription arabe monostique dont on peut lire une très grande partie sur la photographie, mais dont j'ai pu compléter la restitution au moyen de renseignements supplémentaires que je viens de recevoir de M. F. Grenard :

أمر ببناء هذا المسجد الجامع لوجه الله تعالى العبد المحتاج إلى رحمة
الله احمد شاه بن سليمان شاه خلّد الله ملكه فى تاريخ سنة وعشرين
وستمايه

A ordonné la construction de cette mosquée, pour la face du Dieu très Haut, l'esclave qui a besoin de la miséricorde divine, Aḥmed-Châh, fils de Soléimân Châh (que Dieu éternise son empire!), à la date de 626 (1229).

[1] V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, t. I, p. 685.
[2] *Id. opus*, p. 687.

En haut du portail, sous l'ogive, on distingue l'inscription arabe distique suivante, dont quelques traits sont effacés :

ﻓﻰ أيّام دولة .... الا

علاء الدنيا والدين كيقباذ بن كيخسرو قسيم [أ]مير المؤمنين

Sous le règne .... de 'Alâ ed-dounyâ w'ed-dîn Kaï-Qobâdh, fils de Kaï-Khosrau, co-partageant du Prince des Croyants.

'Alâ-ed-dîn Kaï-Qobâdh Ier était fils de Ghiyâth-ed-din Kaï-Khosrau Ier, surnommé le *Sultan martyr;* il régna de 616 (1219) à 634 (1236); son époque fut marquée par de grandes constructions, telles que la mosquée de Qonya, les murs d'enceinte de cette ville et ceux de Siwas [1]; il faut ajouter à cette énumération la mosquée de Divrigui. Le titre de *qasîm* « co-partageant » du khalife abbasside avait été donné à Kaï-Qobâdh par la chancellerie de Baghdad [2].

Ḥâdjî-Khalfa, dans son *Djihân-Numâ* (p. 627), mentionne la mosquée d'Aḥmed-pacha qui est construite sur le modèle de l'*Oulou-Djâmi'* de Brousse. Je crois qu'il faut voir dans ce nom d'Aḥmed-pacha une déformation populaire de celui d'Aḥmed-châh. Quant au personnage désigné sous ce vocable, j'avais tout d'abord pensé à un fils de Rokn-ed-dîn Soléïmân-châh, l'aîné des douze fils de Qylydj-Arslan II, à qui échut, lors du partage des provinces du vivant de leur père, la ville de Toqât et ses dépendances [3]. Il aurait été le cousin germain de Kaï-Qobâdh, qui aurait pu le confirmer dans la possession de la ville et du canton de Divrigui. Mais M. Grenard m'a envoyé tout récemment la copie d'une autre inscription placée à l'ouest du même monument, et d'où il ressort que Soléïmân-châh, père de notre Aḥmed-châh, était lui-même fils de Châhinchâh, qui portait le titre honorifique de *Naçîr* ou auxiliaire du Khalife abbasside. Or Châhinchâh ou Châ-

[1] Cl. Huart, *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, p. 44.
[2] *Id. opus*, p. 21.
[3] *Id. opus*, p. 54.

hân-châh, selon l'orthographe indiquée dans la table généalogique que j'ai jointe à l'*Épigraphie arabe*, p. 95, a régné à Angora en 560 (1165), et était fils de Rokn-ed-dîn Mas'oûd Ier et frère de Qylydj-Arslan II[1]. Il y a donc lieu de compléter la liste généalogique de la façon suivante :

CHÂHÂN-CHÂH.
|
SOLÉÏMÂN-CHÂH.
|
AHMED-CHÂH.

Cl. HUART.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 12 avril 1901.)

I

SUR QUELQUES INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES RÉCEMMENT PUBLIÉES.

Le Prof. R. Gottheil vient de publier, dans le *Journal of the American Oriental Society*, vol. XXI, p. 109-111, sept inscriptions qui accompagnent six bustes funéraires transportés de Palmyre en Amérique. Quelques-unes des lectures du savant professeur de New-York me paraissent susceptibles d'être améliorées.

1. Buste d'homme. Inscription en 3 lignes :

מלכו בר חגגו חבל

Malku son of Ḥaggu. Woe!

[1] De même F. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, p. 273, n° 11, et p. 453. Cf. Ibn-el-Athîr, éd. Tornberg, t. XI, p. 209, l. 14.

הגגו ne peut se transcrire *Ḥaggu*; la réduplication du ג implique nécessairement une voyelle entre les deux. Probablement *Ḥagagu*. Cf. חגוגא (*Rev. bibl.*, 1897, p. 529, n° 10); חגי, *Haggai* (SIMONSEN, 8), et l'arabe حُجَيْج.

2. Buste de femme. Inscription en 8 lignes :

עתי ברת עתשור חלב . שנת 522 בירח טבט

Athe daughter of Athe-shur. Woe! In the year 522, in the month Tebet.

Le nom du mois de *Ṭebet* (décembre) est écrit sur le facsimilé, conformément à l'orthographe déjà connue, avec un ת (et non un ט) à la fin.

3. Buste d'homme. Inscription en 5 lignes :

זבדעתה בר והבא בר זבדעתה די עבד לה והבא ברה

Zabd-Athe Son of Wahba Son of Zabd-Athe, which has erected for him Wahba his Son.

Cette inscription, ainsi que les numéros 4, 5, 6, appartiennent évidemment à la même famille que celles que j'ai publiées dans mes *Notes d'épigraphie* (n°ˢ 31-32; *Journ. asiat.*, 1900, II). Les textes publiés par M. Gottheil montrent que le nom de זבדעתה doit se lire avec un ה à la fin (non avec un א), et font disparaître le doute que la copie qui m'avait été envoyée laissait planer sur cette lettre.

4. Buste d'homme. Inscription en 8 lignes :

נפשא דנה זבדעתה בר זבדעתה די עבד לה והבא אחוהי חבל

Gravestone this [of] Zabd-Athe Son of Zabd-Athe, which has erected for him Wahba his brother. Woe!

נפשא. C'est, je crois, la première fois qu'on trouve ce mot gravé à côté d'un buste. Il se rencontre d'ordinaire sur

le tombeau. De plus, la construction est ici anormale : il faudrait l'état construit נפש, ou, avec le pronom démonstratif, נפשא דנה די. — Faudrait-il prendre ici נפשא dans le sens de *personne* et comprendre : נפשא דנה זבדעתה « Cette personne est Zabd'athê » ? Noter l'emploi du pronom démonstratif *masculin*. Je croirais volontiers que le mot נפש pris dans cette acception était traité comme le mot צלם, et qu'on le regardait comme masculin ou féminin, selon qu'il désignait un homme ou une femme.

5 et 6. Buste d'homme avec double inscription, verticale à gauche et horizontale à droite. Inscription de gauche (n° 5) en 3 lignes lues correctement :

והבא די עבד אחוהי

Wahba which has erected his brother.

M. Gottheil suppose que l'inscription est incomplète au début. Je ne le crois pas. Les lignes sont tellement rapprochées que s'il y avait eu une autre ligne auparavant il resterait des traces du pied des lettres dans l'espace qui sépare la première ligne actuelle du bord de la cassure.

A droite, l'inscription (n° 6) mutilée au début des lignes est lue par M. Gottheil :

? ?
.. צביו

אא

?בר דקא

Je lis très nettement sur la gravure :

חבל	*Hélas*
חא	*. . ḥa*
[ב]ר זבדעת ה	*fils de Zabd'athê.*

La terminaison חא, précédée d'une ou deux lettres au plus, fait songer au nom propre אחא ; mais jusqu'à présent

on ne connaît ce nom que comme féminin. בולחא paraît trop long. — Il faut probablement joindre les deux inscriptions et comprendre : חא בר זבדעתה והבא... « ..ḥa, fils de Zabd'athê (*fils*) de Wahba ».

Ces différentes inscriptions nous donnent le tableau généalogique suivant :

ZABD'ATHÊ (Gottheil, 3).
|
WAHBA (Gotth., 1, 3, 5).
|
ZABD'ATHÊ (Gotth., 3, 6; Chabot, 31, 32).

WAHBA (Gotth., 3, 4; Chabot, 31).	ZABD'ATHÊ (Gotth., 4).	[A]ḤA (?) (Gotth., 6).	MAQQAI (Chabot, 31).	YARḤIBÔLA (Chabot, 32).

7. Buste d'homme. Inscription en 4 lignes :

עקינא בר עתעקב גרבא חבל

Akiba son of Athe-Akab the leper. Woe!

Au lieu de גרבא, lire, d'après la reproduction, גדיא, nom propre connu (DE VOGÜÉ, Palm. n° 32). Le présent buste vient probablement du tombeau dont la dédicace a été donnée par M. de Vogüé sous ce numéro et qui fut construit par un certain עתעקב בר גדיא.

J.-B. CHABOT.

II

À PROPOS DES HEXAPLES.

M. J.-B. Chabot dit aussi quelques mots à propos de la communication faite par M. Halévy à la dernière séance, sur les *Hexaples* d'Origène. M. Chabot pense, contrairement à M. Halévy, que la transcription de l'hébreu en caractères grecs dans la seconde colonne des *Hexaples* a bien été faite sur le désir d'Origène, et n'existait pas auparavant; il lui paraît peu vraisemblable qu'on ait transcrit *toute la Bible* à

l'usage des Juifs qui ne savaient pas l'hébreu et qui, néanmoins, auraient voulu prier en cette langue.

La tentative d'Origène doit, selon lui, être regardée comme un essai de vocalisation, ayant pour but de fixer la prononciation, et par suite le sens de certains mots; cet essai est à rapprocher de celui que fit plus tard Jacques d'Édesse en vocalisant le syriaque à l'aide des voyelles grecques qu'il insérait dans le corps même des mots, au milieu des consonnes sémitiques. M. Chabot pense que l'expression אשורית, dans le passage du Talmud cité par M. Halévy pour prouver l'existence de cette transcription, peut s'entendre aussi bien d'une *traduction* grecque que d'une transcription (comp. : ἦν γεγραμμένον Ἑβραϊστί, Ῥωμαϊστί, Ἑλληνιστί [Jean, xix, 20] où il s'agit certainement de traductions).

Enfin M. Chabot dit que le surnom donné au Dieu des Juifs, ΠΙΠΙ, ne repose pas sur une erreur de prononciation, mais bien, comme on l'a reconnu depuis longtemps, sur l'analogie graphique entre ces quatre lettres grecques et les consonnes du nom de Jéhova : יהוה.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 12 avril 1901.)

M. de Charencey dit quelques mots au sujet de la langue Santali, le principal des dialectes appartenant à la famille kolarienne; cantonnée aujourd'hui dans le Bengale inférieur, cette souche ne ressemble en rien aux familles voisines. Vraisemblablement, les Kolariens étaient déjà fixés dans l'Inde avant même l'arrivée des peuples dravidiens. En tout cas, leur domaine a dû être jadis beaucoup plus étendu. Ainsi s'expliquent les ressemblances de plusieurs noms de nombre en Santali et dans les idiomes du groupe *Môn* ou Annamite,

déjà signalées par M. Masson. Par exemple : « un », *mit* en santali, *mot* en annamite ; « deux », *barréa* en santali et *bar* en khong ; « trois », *pe* en santali et *peh* en khong ; le santali *ponia* « quatre » qui devient *pon* en khong.

L'on a pu s'assurer que l'affinité s'étend non seulement aux noms de nombre, mais encore à certains termes des plus importants. Au *met* « œil » du santali répond, par exemple, le *mot* annamite ; au *lotu* « oreille », du même idiome, le *lo-taï* de la langue d'Annam, etc. La brièveté des listes comparées rend d'ailleurs les rapprochements plus sensibles, et ne permet guère de voir en eux le résultat du hasard. Enfin, ce qui n'est pas non plus contestable, c'est que nous nous trouvons ici en présence d'emprunts faits par les langues de la famille môn au kolarien.

Un fait plus singulier serait la ressemblance de différents termes du santali avec leurs correspondants dans certains dialectes australiens. Ainsi le mot *met* « œil » se retrouve chez les indigènes de la Murrumbidge sous la forme *mit*. Le *midh* « un » du santali rappelle bien le *Métann* des habitants de la baie Jervis, le *médung* du dialecte de la Wollondilly. La question demanderait sans doute à être approfondie, et il faudrait se défier de toute conclusion prématurée. Il n'y aurait, toutefois, rien d'étrange à ce que certaines tribus kolariennes se soient mêlées aux noirs océaniens dans leurs longues migrations à travers le monde maritime.

De Charencey.

UN MANUSCRIT INCONNU DE LOUQMÂNE.

Les nombreux savants qui ont édité ou traduit les fables de Louqmâne se sont tous servis des mêmes manuscrits ; aussi croit-on généralement qu'il n'y a qu'une seule rédaction de ces fables.

Mais, en cela, on se trompe. On doit d'abord signaler,

comme présentant un caractère spécial, une classe de manuscrits où nos fables sont réunies à tout ou partie de celles de la collection de l'histoire de Gal'âd et Ṣimâs. Tel est, par exemple, le manuscrit n° 26, 75 de Gotha (Pertsch, t. IV, p. 471-472). Tel, encore, le manuscrit qui figure au n° 861 du Catalogue de Caussin[1] : « Histoire du roi Kalad et du sage Chimar, suivie des fables de Lokman, en arabe. Petit in-4°[2]. »

Ensuite il y a, au moins, un texte dont la rédaction diffère de celle qui est si universellement connue. Elle se trouve dans l'un des deux manuscrits que Michel Ṣabbâġ a copiés et qui ont fait partie de la bibliothèque de Caussin[3] et, à une autre époque, de celle de François Ladimiry (n° 1426).

Ayant eu l'occasion d'acquérir le n° 835 du Catalogue de Caussin chez un libraire de Paris, nous croyons utile d'en signaler les particularités.

C'est un manuscrit de papier, dont 45 pages petit in-4° sont couvertes d'une écriture vocalisée fort lisible. La page 45 dit formellement qu'il a été écrit à Paris, pour Marcel, l'an XII de la République (1804). Voici ce texte :

بيد احقر العباد ميخاييل ابن نقولا صباغ وذلك فى باريز ن ١٢
بريريال ... للجمهور الفرنساوى وذلك باسم حضرة معلّمه العمدة[4] المكرم
سيدنا المعظّم ريس المطبعة ومدبرها مولاى الخواجا مرسيل حفظه الله

Le chiffre 12 est inséré dans la lettre ن, qui doit être une abréviation de سنة ; le mot de *prairial* se termine par un trait qui retourne et dans lequel est le signe ʃ.

[1] *Catalogue des livres... composant la bibliothèque de feu M. Caussin de Perceval,...* A Paris, chez Merlin, libraire, quai des Augustins, n° 7. 1836 ; in-8° de (8) et 188 pages.

[2] On ignore ce que ce manuscrit est devenu.

[3] Catalogue Caussin, n° 835. *Fables de Locman*, en arabe ; in-4°. Manuscrit d'une bonne écriture de Michel Ṣabbâġ.

N° 836. Les mêmes, in-4°. Manuscrit, grosse écriture de Michel Ṣabbâġ. (Ce manuscrit semble perdu.)

[4] Probablement عمدة الاعيان comme dans Habicht, *Epistolæ quædam arabicæ a Mauris, Ægyptiis et Syris conscriptæ*. Breslau, 1824 ; p. 33, l. 1, du texte arabe.

Les fables que contient le manuscrit sont les suivantes :

1. Le Lion et les Taureaux unis (n° 1 du texte ordinaire).
2. Le Cerf (n°s 2 et 3).
3. Le Lion effrayé et le Renard (n° 4).
4. Le Lion et le Taureau qu'il invite (n° 5).
5. Le Lion et le Renard qui étudie les traces (n° 6).
6. Le Lion et l'Homme (n° 7).
7. Le Cerf et le Lion (n° 8).
8. Le Cerf dans le puits et le Renard (n° 9).
9. Les Lièvres en guerre avec les Aigles (n° 10).
10. La Hase et la Lionne (n° 11).
11. La Poule aux œufs d'argent (n° 12).
12. Le Moucheron et le Taureau (n° 13).
13. L'Homme et la Mort (n° 14).
14. L'Homme et les Serpents qui se battent (n° 40).
15. Le Jardinier (n° 15).
16. L'Homme et l'Idole (n° 16).
17. Le Nègre (n° 23).
18. L'Homme et la Jument (n° 18).
19. L'Homme, le Porc, le Mouton et la Chèvre (n° 19).
20. La Tortue et le Lièvre (n° 20).
21. Les *Chiens* et les Peaux de bœufs (n° 36).
22. L'Oie et l'Hirondelle (n° 37).
23. Le Buisson (n° 22).
24. Le Scarabée (n° 24).
25. L'Enfant qui se noie (n° 25).
26. L'Enfant et le Scorpion (n° 26).
27. La Colombe altérée (n° 27).
28. Le Chat et la Lime (n° 28).
29. Le Forgeron et le Chien paresseux (n° 29).
30. Les Chiens trouvant une peau de lion (n° 30).
31. Le Chien qui lâche la proie pour l'ombre (n° 41).
32. Le Chien et le Loup (n° 38).
33. Le Chien et le Lièvre (n° 31).
34. L'Estomac et les deux Pieds (n° 32).
35. La Fouine et les Poules (n° 33).
36. Les deux Coqs en lutte (n° 35).

Comme on le voit, l'ordre est différent et certaines fables manquent : ce sont les numéros 17, 21, 34 et 39. Dans

IMPRIMERIE NATIONALE.

celles qui sont données, il y a trois des quatre nouvelles (n°s 38, 40 et 41) dont la traduction a été publiée par Marcel l'an XI (1803), et le texte par Caussin en 1818; seulement, dans la fable 31 (n° 41), il n'est fait aucune mention du milan.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que la rédaction du manuscrit diffère du texte ordinaire : l'auteur semble avoir voulu la rendre plus coulante et plus conforme au génie de la langue arabe.

Il suffira de donner ici le texte de la première pour qu'on soit à même de juger la manière du rédacteur.

اسد مرة خرج على ثوربن فاجتمعا جميعا وكانا يتناطحان بقرونهما ولا يمكناه من الدخول بينهما فيوما من الايام انفرد باحدهما ووعده وحلف له بان لا يعارضه ان تخلا عن رفيقه فافترقا من بعضهم بعضا فلما افترقا جاء الاسد افترس احدهما وفيها بعد جاء الى الثور الاخر يفترسه فقال له ابن الايمان الذى حلفت لى بانك ما تفترسنى فقال له الاسد عند شدة الاحزان تذهب الايمان

هذا معناه

اذا كانا رجلين او مدينتين وهو ان رايهم متفق مع بعضهم بعضا ورايهم وقولهم واحدا فما يقدر عليهم احد من المخلوقين ومتى ما انفرد رايهما عن بعضهم هلكا جميعا

A première vue, on est tenté de croire que Ṣabbâġ lui-même est l'auteur de la nouvelle rédaction et l'on pourrait rappeler à l'appui de cette conjecture que, par exemple, le conte qu'il a fait des aventures d'un négociant de Bagdad (Humbert, *Arabica analecta inedita*, p. 89 et suiv.) n'est que la paraphrase d'une histoire populaire que nous a fait connaître depuis Oestrup (*Contes de Damas*, p. 49-57).

Mais il y a plutôt lieu de penser que Ṣabbâġ a tout simplement copié un manuscrit plus ancien.

D'abord l'erreur qu'il a commise en formant une seule fable de la deuxième et de la troisième, ajoutant au récit de la deuxième la morale de la troisième, est une erreur de copiste : on ne conçoit guère, en effet, comment un littérateur pourrait, pour l'une de ses œuvres, faire une bévue de ce genre[1].

Ensuite certaines variantes du manuscrit se retrouvent chez Marcel; par exemple, à la fable 21 (36), des chiens figurent à la place de loups; à la fable 14 (40), la morale est celle de Marcel. Or la traduction de ce savant a été faite sur un manuscrit qu'il avait rapporté d'Égypte et est antérieure d'un an à la rédaction de notre manuscrit.

Quoi qu'il en soit, il ne sera pas inutile de rappeler qu'en hébreu aussi, à côté d'une traduction littérale assez gauche (publiée en 1819 à Lund par Waldenström et Ekelund), il doit y en avoir une autre, beaucoup plus libre et plus élégante : du moins Pichard a publié dans le *Journal asiatique* (1835, t. II, p. 184-186) une fable hébraïque dont il a négligé de faire connaître la provenance, mais qui ne peut avoir été empruntée qu'à une paraphrase de notre fabuliste.

Victor CHAUVIN.

UN MOT GREC DANS LA BOUCHE DE ʿALI LE GENDRE DE MAHOMET.

Quand les Arabes ont voulu étudier la philosophie, la médecine et les sciences naturelles ils ont dû emprunter au vocabulaire grec un certain nombre de mots que leur langue ne possédait pas. Ces emprunts, faits surtout aux traductions syriaques des ouvrages grecs, ont été d'ailleurs assez limités

[1] Comment Ṣabbâġ ne s'est-il pas aperçu de son erreur en numérotant les fables? C'est qu'il aura sans doute mis tous les nombres (en toutes lettres) en une fois et sans recourir à l'original, ainsi que peut le faire penser la circonstance qu'ils sont écrits à l'encre rouge.

et la plupart de ces termes nouveaux n'ont point passé dans la langue courante. A part ces expressions purement techniques, dont elle a enrichi son vocabulaire, la langue arabe semble être restée fermée à l'introduction des mots étrangers ou les avoir rejetés de son sein. Pourtant voici un exemple d'un mot grec employé dans le langage et dont la trace s'est conservée dans les lexiques.

'Ali, le gendre du Prophète, avait consulté le cadi Choreïh au sujet d'une femme divorcée qui prétendait être sujette à une triple menstruation dans le cours d'un même mois. Lorsque le cadi fit connaître sa réponse, 'Ali, disent les commentateurs du hadits, s'écria : *qāloun*, mot grec qui signifie « c'est juste! » ou « bien! ».

Il est assez singulier que le gendre du Prophète, parlant à un cadi musulman au sujet d'une affaire juridique, se soit servi d'un mot étranger, alors que la langue arabe lui fournissait nombre d'expressions courantes pour exprimer sa pensée. Il semblerait même, d'après cela, que quelques mots grecs avaient pénétré dans le langage des populations arabes et que, selon toutes probabilités, la plupart d'entre eux ont dû disparaître dès que l'islamisme a été florissant. Quoi qu'il en soit le fait rapporté au sujet du hadits indiqué ci-dessus ne saurait être mis en doute et l'on en pourrait donner comme preuve la présence du mot *qāloun* dans le dictionnaire arabe intitulé : *Lisān-el-'arab*.

Suivant le procédé propre à la langue arabe, l'auteur du *Lisān-el-'arab* a classé le mot grec sous une racine de trois consonnes *q, l, n,* et après avoir reproduit le hadits relatif à la consultation de 'Ali, il ajoute que le mot *qaloun* a été employé dans un vers arabe composé dans les circonstances suivantes :

« 'Abdallah-ben-'Omar, dit Ibn Asākir dans son *Histoire de Damas,* avait acheté une esclave grecque dont il devint très vivement épris. Un jour que cette esclave était tombée de la mule qu'elle montait, Abdallah s'empressa de la débarrasser de la poussière dont elle s'était couverte dans sa chute et de

lui faire ses protestations de dévouement. A toutes ces attentions l'esclave répondait : « Tu es *qāloun* », c'est-à-dire « tu es « un galant homme ». Peu après, l'esclave s'étant enfuie de chez son maître, celui-ci récita le vers suivant (basīṭ) :

۞ قَدْ كُنْتُ أَحْسِبُنِى قَالُونَ فَٱنْطَلَقَتْ ۞

۞ فَٱلْيَوْمَ أَعْلَمُ أَنِّى غَيْرُ قَالُونِ ۞

« Je m'étais imaginé être un *qāloun*. Pourtant elle m'a abandonné « et aujourd'hui je sais bien que je suis tout autre chose qu'un *qāloun.* »

Comme on le voit, le mot *qāloun* est reproduit deux fois dans ce vers, et il est vraisemblable qu'il n'a jamais figuré ailleurs depuis cette époque. Sa présence ici est toute naturelle; elle l'était beaucoup moins dans la bouche de 'Ali et c'est pour cela qu'il m'a paru intéressant de la signaler.

O. Houdas.

BIBLIOGRAPHIE.

Manuel de la langue hindoustani (urdû et hindi), par M. Julien Vinson. — In-12, Paris, 1899. Maisonneuve, xxxvii, 232 pages.

Les grammaires hindoustanî sont nombreuses. La plus ancienne est celle de Ketelaar, représentant de la Compagnie hollandaise à Agra auprès du grand Mogol, qui parut en hollandais en 1719. Millius en fit une traduction latine en 1743, et Schulz en 1745. Puis vinrent les grammaires de Gilchrist, 1787; Shakespear, 1826; W. Price, 1828, et enfin en 1829 la première grammaire en français[1], par

[1] Il existe à la Bibliothèque nationale deux grammaires en français rédigées par Ouessant et Anquetil du Perron et restées en manuscrits.

M. Garcin de Tassy qui fut le premier professeur de la chaire d'hindoustanî à notre École des langues orientales (1828), chaire qu'il a occupée jusqu'à sa mort (1878). Depuis, d'autres grammaires ont été publiées, principalement en anglais, par Ballantyne (1839), Forbes (1855), Kellog (1876), M. Williams (1858), Eastwick (1858), Palmer (1882), Seidel (1893), Tagliabue (1898), etc. En dehors de sa grammaire hindoustanî qui a été réimprimée en 1872. M. Garcin de Tassy a publié une grammaire *hindî* (vieil hindoui), 1847; *deux chrestomathies* pour chacun de ces idiomes, et de 1850 à 1877, une série de revues annuelles sur les ouvrages concernant la langue et la littérature hindoustanî.

Le *Manuel* qu'a rédigé M. J. Vinson, successeur médiat de Garcin de Tassy est le second ouvrage en français qui ait paru dans l'espace d'un siècle. Il contient la grammaire, des textes et deux vocabulaires. La grammaire proprement dite est précédée d'un avant-propos et d'une introduction qui donnent un aperçu très exact des différentes langues de l'Inde: kolariennes, dravidiennes et aryennes, celles-ci ayant toutes pour prototype le sanscrit classique, et se divisant en nombreux *prâcrits* ou *apabhramças*. Le plus important de ces *prâcrits* est l'*hindoustânî*[1], terme générique conventionnel par lequel on désigne les deux dialectes *hindî* (écrit en caractères *dêvanâgaris*) et *urdû* (اردو) écrit en lettres arabes. Ces deux dialectes sont plutôt deux variétés de graphies, car, en fait, ils ne forment qu'une seule et même langue composée de mots indigènes et de mots persans (avec l'élément arabe) introduits dans l'Inde au XIIe siècle lors de la conquête persane par les Ghourides et les Pathans. Les populations qui parlent l'hindoustanî sont en majeure partie musulmanes et se servent de l'écriture arabe (*urdû*); les hindous non convertis à l'Islamisme écrivent l'*urdû* en caractères *dêvanâgaris* (*hindî*); quelques-uns même affectent de ne se servir que de mots non persans, et ont créé ainsi une sorte de langue lit-

[1] Mot impropre car il n'y a pas de langue nationale dans l'Inde.

téraire artificielle, distincte du langage populaire. Malgré ce mélange, la grammaire est restée sanscrite, M. Vinson en établit les principaux éléments d'après les règles et la méthode scientifiques modernes.

La langue courante et les textes (poèmes, récits, pièces officielles) étant écrits dans les deux alphabets, il était utile pour les étudiants, et M. Vinson a eu le soin de donner deux vocabulaires, l'un en caractères arabes (avec indication de la provenance du mot arabe ou persan), l'autre en dêvanâgarî. L'ouvrage est accompagné d'un choix de textes dans les deux écritures, et de notions sommaires de grammaire arabe et persane. Pour les textes, nous aurions voulu que l'auteur donnât, au moins pour les premières pages, une translittération avec le mot à mot. C'est le seul moyen de faciliter l'accès d'une langue, en dehors du professeur.

L'hindoustanî étant parlé dans l'Inde par plus de 87 millions d'individus à côté de leur langue propre (bengalî, panjabî, guzaratî, sindhî, etc.), il est devenu un véhicule commode pour l'Européen, une sorte de langue franque indispensable aux voyageurs et aux résidents étrangers; aussi l'étude de cette langue est-elle de première importance. Les Anglais lui ont donné la première place dans les examens préalables aux emplois civils et militaires. La grammaire de M. Vinson et les cours de l'excellent professeur ont déjà donné chez nous des résultats appréciables dans notre corps consulaire.

E. Drouin.

The Tiruvâçagam, or «Sacred Utterances» of the Tamil poet, saint and sage Mâṇikkavâçagar : the Tamil text with English translation, introduction and notes, by the rev. G.-U. Pope... — Oxford, Clarendon press, 1900, gr. in-8°, xcix-354-84 p.

Mâṇikkavâçagar (forme tamoule de Mâṇikyavâcaka) était un grand saint çivaïste dont la légende, résumée par M. Pope,

est pleine de récits merveilleux; mais, au point de vue historique, il aurait été le premier ministre du soixante-troisième roi du Pâṇḍi, Arimarddana; ce fut sous le onzième successeur de ce prince que le Pâṇḍi fut conquis, vers l'an 1064 de notre ère, par les Côlas. Mâṇikyavâcaka aurait donc vécu vers le VIIIe siècle de J.-C. On lui attribue divers ouvrages, et notamment un recueil d'hymnes qui se chantent encore journellement dans les temples du sud de l'Inde : c'est précisément le *Tiruvâçagam* (skr. *çrîvâcaka*) dont M. Pope vient de nous donner une édition définitive accompagnée d'une admirable traduction. Malheureureusement cette traduction, qui est aussi exacte que possible, est en vers; elle cherche à exprimer la forme de l'original, mais elle n'est pas aussi parfaite qu'elle serait si elle avait été faite en simple prose.

M. Pope a laissé deux passages sans traduction. On ne s'en étonne pas, quand on connaît la susceptibilité particulière aux Anglais; mais les Français, moins faciles à effaroucher, aimeront peut-être à trouver ci-après la traduction de ces deux passages dont le premier, fort curieux, est relatif à la vie fœtale de l'homme :

P. 31 : « Au milieu de ce monde aux vastes mers, j'ai vécu dans l'activité, passant par des matrices innombrables, depuis celle de l'éléphant jusqu'à celle de la fourmi; prenant enfin la forme humaine dans la matrice de ma mère, j'ai vécu dans ce nid, embryon parfait; une lune, j'ai vécu double comme la *terminalia bellerica* et son fruit; deux lunes, j'ai vécu unifié par la croissance; trois lunes, j'ai vécu sous une poitrine; deux fois deux lunes, j'ai vécu dans l'obscurité profonde; cinq lunes, j'ai vécu mourant; six lunes, j'ai vécu fleur souffrante; sept lunes, j'ai vécu terre affaissée; huit lunes, j'ai vécu dans la détresse; pendant neuf, j'ai vécu dans l'affliction; à la dixième lune convenable, j'ai vécu avec ma mère dans le mal de l'océan des douleurs qu'elle souffrait ».

P. 257 : « Ô toi, dont la poitrine présente deux points brillants comme l'ardent soleil, traces laissées par la poudre

odoriférante dont étaient parfumés les bouts des deux seins de la belle aux cheveux bouclés, à la taille frémissante. »

Le volume se termine par un vocabulaire qui peut être donné comme un modèle. L'introduction et les préliminaires sont remplis de détails intéressants sur la littérature tamoule, sur les légendes locales, sur le çivaïsme, et il y a à apprendre là presque à chaque ligne. Entre temps, M. Pope donne la traduction complète d'un traité dogmatique çâiva-siddhânta, le *Tiruvarutpayan'* « profit de la sainte grâce », dont l'auteur paraît avoir vécu au XIVe siècle. Cet ouvrage, qui se compose de cent *sûtras* en distiques, est recommandé par les docteurs de la secte.

M. Pope, par une sorte de coquetterie charmante, a voulu dater son nouveau livre du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance; il a commencé ses études tamoules en 1837, il y a soixante trois ans! Il a apporté un soin tout particulier à son *Tiruvâçagam* qu'il semble regarder comme sa dernière œuvre; mais nous pouvons espérer, je crois, qu'il nous en donnera plusieurs autres encore, aussi bonnes et aussi bien faites. Claudien a chanté le vieillard de Vérone qui n'avait jamais quitté le lieu de sa naissance et dont il oppose la longueur de la vie aux courses lointaines des voyageurs. M. Pope, lui, joint l'expérience de l'âge aux connaissances acquises en traversant les mers : il réunit autant de route que de vie, et se présente à nous ainsi avec une double auréole. Puisse-t-il nous la faire voir bien longtemps encore!

Julien VINSON.

Désiré LACROIX, *NUMISMATIQUE ANNAMITE* (publication de l'École française d'Extrême-Orient, 1 vol. in-8° de 231-XXXI pages et un atlas de 40 planches. Saïgon, 1900).

Ceux qui s'intéressent à la jeune École française d'Extrême-Orient ont salué avec grand plaisir l'apparition de la *Numis-*

matique annamite que le capitaine D. Lacroix a publiée sous ses auspices. C'est un ouvrage bien fait et l'album qui l'accompagne est un recueil fort utile. La partie concernant les monnaies paraît être rédigée avec toute l'exactitude désirable[1]. La description des médailles est moins satisfaisante; la plupart des légendes de ces sortes d'amulettes sont tirées des livres classiques; si on ne remonte pas à la source d'où elles sont tirées, on ne saurait les bien comprendre; il est regrettable que M. Lacroix n'ait appliqué cette méthode qu'à une seule des pièces de sa collection, le n° 418; pour les autres pièces, je vais indiquer, en les marquant de la lettre L, les traductions de M. Lacroix et je les ferai suivre, quand il y aura lieu, de traductions rectifiées qui seront imprimées en italique.

N° 400. 君〱臣〱父〱子〱.

L. Le roi et ses sujets sont un père et ses fils.

Que le prince agisse en prince, le sujet en sujet, le père en père, le fils en fils.

Le signe 〱 marque la répétition du caractère qui le précède; il faut donc lire: *kiun kiun tch'en tch'en fou fou tse tse*, et nous retrouvons alors la phrase du *Luen yu* (XII, 11; LEGGE, *C. C.*, vol. I, p. 120) dans laquelle Confucius dit que la condition du bon gouvernement est que le prince agisse en prince, le sujet en sujet, le père en père, le fils en fils.

N° 401. 利用厚生.

L. Que les profits naissent en abondance.

Qu'on profite des choses utiles et qu'on ait en abondance ce qui sert à la vie. Cf. *Chou king*, chap. *Ta Yu mou* (LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 56): « rectifier la vertu (du peuple), le faire profiter

[1] Voir sur cette partie les observations de M. COURANT dans la *Revue critique* du 25 février 1901.

des choses utiles et lui procurer en abondance ce qui sert à la vie, voilà ce qu'il faut régler harmonieusement ».

N° 406 et n° 458. 家給人足.

L. Que la maison soit pourvue du nécessaire (n° 406).

L. Les serviteurs coopèrent à la richesse de la maison (n° 458).

Que les familles aient ce qu'il leur faut; que les individus aient ce qui leur est nécessaire. D'après le *P'ei wen yun fou*, cette phrase se retrouve dans un commentaire du *Chou king*, dans le *Heou Han chou*, etc.

N° 407 *bis.* 一人有慶萬壽無疆.

L. Quand l'homme a la fortune sa longévité est sans bornes.

Que l'homme unique (c'est-à-dire *l'empereur*) *possède le bonheur; que ses dix mille longévités soient sans limites.* La première phrase est tirée du *Chou king* (chap. *Lu hing;* Legge, *C. C.*, vol. III, p. 600); la seconde se trouve dans le *Che king* (1[re] ode du royaume de *Pin;* Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 233).

N° 410. 四方爲則.

L. Tout le royaume obéit aux lois.

Dans tout le monde on le prend pour modèle. Le modèle dont il est question est le sage ou le prince.

N° 411. 元亨利貞,

L. La principale vertu doit être l'intégrité.

Ce qui est primitif, ce qui pénètre, ce qui est avantageux, ce qui est ferme. Ce sont là les quatre qualités fondamentales du Ciel d'après le *I king* (Legge, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 57).

N° 412. 斂福錫民.

L. Amasser le bonheur pour le donner au peuple.

Cette traduction est exacte : pourquoi, lorsque M. D. Lacroix retrouve cette légende sur le n° 459, l'explique-t-il comme suit : « La rentrée régulière des impôts prouve que le peuple est heureux »?

N° 413. 剛健中正.

L. Force et justice.

Fort et solide, exact et correct, qualités du Ciel, d'après l'appendice *Wen yen tchoan* du *I king* (Legge, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 415).

N° 414. 福履綏將.

L. Que votre bonheur soit assuré et grand.

Que votre bonheur et vos dignités soient assurés et grandissent. Le mot 履 est ici l'équivalent de 祿; cf. *Che king* (ode 4 du *Tcheou nan;* Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 10).

N° 415. 王道蕩蕩聖謨洋洋.

L. Quand les sages projets abondent, la voie du roi est large.

La conduite royale est large et longue; les sages plans sont de grande importance. La première phrase est tirée du chapitre *Hong fan* du *Chou king* (Legge, *C. C.*, vol. III, p. 331); la seconde vient du chapitre *I hiun* (Legge, *C. C.*, vol. III, p. 198).

N° 417. 如山如川如岡如阜.

L. Comme une montagne, comme une île, comme un monticule, comme un fleuve.

Comme une montagne, comme un cours d'eau, comme un faîte, comme un monticule. Cette légende s'inspire de l'ode 6

de la décade *Lou ming* du *Che king* (Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 256) dans laquelle on souhaite que la prospérité d'un homme soit : « comme une montagne, comme un monticule, comme un faîte, comme une colline, comme un cours d'eau arrivant sans cesse, de manière à ce qu'il ne cesse de croître ».

N° 418. 華封三祝天保九如.

Les trois souhaits du gardien de Hoa; les neuf comparaisons de (l'ode) T'ien pao. Les trois choses que le gardien de la frontière à *Hoa* souhaita à l'empereur *Yao* furent : longue vie, richesses, fils nombreux (cf. *Tchoang tse*, chap. *T'ien ti*; Legge, *S. B. E.*, vol. XXXIX, p. 313-314). L'ode *T'ien pao* se trouve dans le *Che king* (Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 256-258). — L'explication que M. Lacroix donne de cette amulette est exacte.

N° 420. 追琢其章金玉其相.

L. D'or et de jade il se compose; les ornements sont faits au ciseau.

Gravés et ciselés sont ses ornements; d'or et de jade il se compose. Cf. *Che king*, *Ta ya*, 1re décade, ode 4 (Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 444).

N° 421. Cf. n° 400.

N° 422. 親〻長〻老〻幼〻.

L. Aimez vos supérieurs jeunes et vieux.

Traitez en parents vos parents, en supérieurs vos supérieurs, en vieillards les vieillards, en enfants les enfants. Cette légende s'inspire de deux textes de Mencius (IV, *a*, 11; I, *a*, 7; Legge, *C. C.*, vol. II, p. 178 et 19.)

N° 423. 撫于五辰庶績其凝.

L. Si les temps suivent le cours normal des astres, tous les travaux seront terminés.

En observant les cinq époques, les diverses tâches seront accomplies. Cf. *Chou king*, chap. *Kao yao mou;* Legge, *C. C.*, vol. III, p. 72.

N° 424. 穆〻皇〻濟〻蹌〻.

L. Oh! qu'il est plein de majesté, de dignité et de grâces sévères! (en parlant du roi).

Très majestueux, très grave, très composé, très digne. Cf. *Li ki*, chap. *K'iu li*, 2e partie (Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 112) : 天子穆穆諸侯皇皇大夫濟濟士蹌蹌 « L'attitude du Fils du Ciel est majestueuse; celle des seigneurs, grave; celle des grands officiers, composée; celle des officiers ordinaires, digne ».

N° 425. 至公至正無黨無偏.

L. Très juste, très droit, sans parti, sans mauvais instincts.

Parfaitement juste, parfaitement droit, sans rien de partial, sans rien d'oblique. L'expression 無偏無黨 est tirée du *Chou king*, chap. *Hong fan* (Legge, *C. C.*, vol. III, p. 331).

N° 426. 賢〻親〻樂〻利〻.

L. Les parents du sage se réjouissent de sa propérité.

On estime bon ce qu'ils estimaient bon; on aime ce qu'ils aimaient; on se plaît dans ce en quoi ils se plaisaient; on trouve son profit dans ce qu'ils ont fait de profitable. Cf. *Ta hio* (Legge, vol. I, p. 228) : « Les anciens rois ne sont pas oubliés; les princes estiment bon ce qu'ils estimaient bon et aiment ce qu'ils aimaient; les gens du commun se plaisent dans ce en quoi ils se plaisaient et trouvent leur profit dans ce qu'ils ont fait de profitable. »

N° 427. 河流順軌年穀豐登.

L. Si les fleuves suivent leur cours normal, les récoltes sont bonnes.

Le (Hoang) ho suit son cours normal; les récoltes et les moissons sont abondantes,

N° 428. 得位得祿得名得壽.

L. Qu'il obtienne les dignités, qu'il obtienne la prospérité; qu'il obtienne la renommée, qu'il obtienne la longévité.

Cf. *Tchong yong*, § 17 (Legge, vol. I, p. 263) : « (*Choen*) ayant cette grande vertu, il devait nécessairement obtenir cette haute dignité, il devait nécessairement obtenir ces richesses, il devait nécessairement obtenir cette renommée, il devait nécessairement obtenir cette longue vie. »

N° 429. 六府孔修三事允治.

L. Lorsque les trois ministres gouvernent bien, les six sortes de provinces sont grandement améliorées.

Les six accumulations sont grandement mises en ordre; les trois occupations sont vraiment rectifiées. Cf. *Chou king*, chap. *Yu kong* (Legge, *C. C.*, vol. III, p. 141): 六府孔修, et *Chou king*, chap. *Ta yu mou* (Legge, *C. C.*, vol. III, p. 57): 六府三事允治. Les six accumulations sont: l'eau, le feu, le métal, le bois, la terre, les céréales; les trois occupations consistent à rectifier la vertu (du peuple), à le faire profiter des choses utiles, à lui procurer en abondance ce qui sert à la vie; cf. n° 401.

N° 430. 萬壽攸酢萬福攸同.

L. Que les dix mille longévités se répandent, que les dix mille bonheurs se réunissent (en vous).

La phrase « dix mille longévités sont votre récompense » est tirée du *Che king* (*Siao ya*, 6ᵉ décade, ode 5; Legge,

C. C., vol. IV, p. 371). La phrase « que dix mille bonheurs se réunissent (sur vous ou sur lui) se retrouve deux fois dans le *Che king* (*Siao ya*, 2e décade, ode 9; 7e décade, ode 8; LEGGE, *C, C.*, vol. IV, p. 275 et 403).

Nos 433 et 435. Cf. *Chou king*, chap. *Lu hing* (LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 600) : 一人有慶兆民賴之 « Moi, l'homme unique, je serai heureux; la multitude du peuple y trouvera son repos. »

No 450. 萬世永賴.

Dix mille générations y trouvent éternellement leur repos. Cf. *Chou king*, chap. *Ta Yu mou* (LEGGE, *C. C.*, vol. III, p. 57).

No 451. 傳之四海共之萬世.

L. Le monde entier et les dix mille generations le célèbrent.

Propager (cette prospérité) jusqu'aux quatre mers; y faire participer dix mille générations.

No 452. Cf. no 410.

No 453. Cf. no 427.

No 454. Cf. no 400 Ici la légende est écrite au complet.

No 455. 裕國利民.

L. Quand le pays est riche le peuple est heureux.

(L'empereur) gouverne l'État avec générosité; il donne au peuple ce qui lui est avantageux.

No 456. Analogue au no 423.

N° 457. 解慍阜財.

L. Dissipe la tristesse, amasse la richesse.

Cf. Le « Chant du vent du sud » attribué à *Choen* (LEGGE, *C. C.*, vol. IV, prolégomènes, p. 14-15) : « Le parfum du vent du sud peut dissiper la tristesse de mon peuple; l'opportunité du vent du sud peut agrandir la richesse de mon peuple. »

N° 458. Cf. n° 406.

N° 459. Cf. n° 412.

N° 460. Cf. n° 401.

N° 461. 公私福給.

Que l'État et les particuliers soient heureux et pourvus du nécessaire.

N° 462. 中和位育.

L. La tranquillité et la paix dans le royaume rendent tout le monde heureux.

Cette légende est très elliptique; elle est l'abrégé de la phrase suivante du *Tchong yong* (LEGGE, *C. C.*, vol. I, p. 249) : 致中和天地位焉萬物育焉 « Si on a réalisé parfaitement *l'équilibre et l'harmonie*, le Ciel et la Terre seront à leur *place régulière* et tous les êtres seront *nourris*. »

N° 463. 川至山增.

L. Les vertus du roi se répandent comme un fleuve et s'accumulent comme les montagnes.

Cf. *Che king*, *Siao ya*, 1re décade, ode 6 (LEGGE, *C. C.*, vol. IV, p. 256).

N° 464. Cf. n° 414.

IMPRIMERIE NATIONALE.

N° 465. Cf. n° 413.

N° 467. 國家無虞利及萬世.

L. Royaume inébranlable, ta prospérité s'étendra au delà des générations.

L'État n'a pas de causes d'inquiétude; cette prospérité s'étendra sur dix mille générations. Cf. l'expression 四方無虞 dans le *Chou king*, chap. *Pi ming* (Legge, *C. C.*, vol. III, p. 572).

N° 468. Cf. n° 424. Ici la légende est au complet.

N° 469. 福祿來成.

L. Bonheur parfait.

Bonheur et dignités viennent au complet. Phrase tirée du *Che king* (*Ta ya*, 2[e] décade, ode 4; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 479).

N° 470. 萬物資生.

L. Les dix mille êtres tirent leur vie du sol.

Cf. *I King;* Legge, *S. B. E.*, vol. XVI, p. 214.

N° 471. 壽考萬年.

L. Souhait de longue vie au roi.

L'expression 壽考 signifiant « la longévité » est fréquente dans le *Chou king;* on sait que, d'après le *Chouo wen*, le caractère 考 n'est autre que le caractère 老 en partie retourné.

N° 472. Cf. n° 410.

N° 473. 兆民允懷.

La multitude du peuple le chérit sincèrement. Cf. *Chou king*, chap. *I hiun*; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 195.

N° 474. La pièce doit être retournée de manière à ce que le caractère 博 soit en haut; on obtient alors la légende : 博厚配地高明配天, qui est tirée du *Tchong-yong* (§ 26; LEGGE, *C. C.*, vol. I, p. 283), et qui signifie : « Large et substantielle, (la parfaite réalisation de son essence) associe (l'homme) à la Terre; haute et brillante, elle l'associe au Ciel ».

N° 475. Cf. n° 422. Ici la légende est au complet.

N° 476. 受祿于天保佑命之.

L. Le souverain doit se conformer au mandat du Ciel dont il est investi.

Il reçoit sa dignité du Ciel, qui le protège, l'aide, et lui confère son mandat. Phrase tirée du *Che king* (*Ta ya*, 2e décade, ode 5; LEGGE, *C. C.*, vol. IV, p. 481).

N° 477. Cf. n° 428.

N° 478. Cf. n° 417.

N° 479. Cf. n° 425.

N° 480. Cf. n° 456.

N° 481. Cf. n° 400.

Ces quelques remarques ne doivent pas diminuer aux yeux du lecteur la valeur de la publication de M. D. Lacroix, qui renferme de bonnes parties; elles sont plutôt un complément destiné à rendre plus profitable l'étude de la section concernant les médailles.

Ed. CHAVANNES.

Dictionnaire annamite-français (langue officielle et langue vulgaire), par J. Bonet, professeur à l'École des langues orientales et à l'École coloniale. Paris, 1899-1900, 2 vol. gr. in-8° de 440 et 532 pages. Imprimerie nationale, E. Leroux, éditeur.

Cet ouvrage est le premier dictionnaire annamite-français, embrassant la langue vulgaire écrite ou parlée et la langue officielle qui est la langue écrite seulement. Il comprend : 1° les vocables d'origine purement annamite; 2° ceux de provenance chinoise et qui font partie intégrante de la langue indigène; 3° les mots chinois prononcés à la manière annamite, mais qui ne sont employés que pour la rédaction des documents officiels de l'ordre diplomatique, administratif et judiciaire. Ces derniers sont écrits en caractères chinois purs et simples, tandis que les termes provenant du fond primitif et du mélange avec les mots chinois, sont transcrits : 1° en caractères romains modifiés à l'aide de signes conventionnels créés au XVIe siècle par les missionnaires portugais, et 2° en caractères chinois. Les mots du dictionnaire sont dans l'ordre et en caractères de l'alphabet latin, avec la transcription chinoise en regard.

Les termes les plus usités sont suivis de nombreux exemples sous forme d'expressions composées, de phrases dialoguées et de proverbes. Chaque exemple est écrit également en lettres romaines, avec le texte correspondant en écriture hiéroglyphique.

L'ouvrage est précédé d'une courte étude sur l'alphabet et l'écriture latine avec quelques notions de grammaire et le tableau des 214 clefs chinoises ainsi que leur prononciation en annamite. Cette dernière indication n'est pas suffisante, il manque, suivant nous, une liste de tous les caractères chinois du dictionnaire placés par ordre de clefs et de tous les caractères composés sino-annamites, avec leur prononciation, afin de pouvoir lire un texte annamite, ce qui est impossible pour celui qui ne connaît pas la prononciation annamite de ces caractères.

Le dictionnaire de M. Bonet, malgré ce desideratum qu'il sera facile de satisfaire par un supplément, est destiné à rendre de grands services aux étudiants, aux fonctionnaires français et aussi aux jeunes gens de race annamite qui veulent étudier notre langue. En imprimant ce dictionnaire à ses frais, l'École des langues orientales a enrichi une fois de plus sa belle publication d'ouvrages orientaux.

E. Drouin.

Reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon, in the British Museum, par R. Campbell Thompson. 2 vol. in-8°; London, 1900.

La librairie Luzac de Londres a publié, dans sa collection de *Semitic Texts*, huit volumes de textes syriaques ou cunéiformes avec traduction anglaise. Les derniers parus sont des textes babyloniens et assyriens concernant la magie et les présages. Ils consistent en une série de prédictions ou sentences (*Astrological Reports*) adressées aux souverains par les astrologues officiels attachés à la cour, sous forme de lettres, des diverses parties de l'empire. M. Campbell Thompson a fait un choix parmi les briques du British Museum sur lesquelles sont imprimés ces curieux documents. Chaque prédiction est signée du nom de l'observateur. M. Thompson les a classés de la manière suivante : Présages tirés de l'observation de la lune, du soleil, des étoiles, des nuages, des tempêtes, du tonnerre, des éclipses, etc. Les plus nombreux et les plus intéressants sont ceux résultant des formes et des mouvements de la lune (*sin*) : ainsi les halos (*tarbashu*), la forme des cornes du croissant, la présence du soleil et de la lune au-dessus de l'horizon, les éclipses (*atalû*), la position de la lune dans le ciel pour tel ou tel jour du mois. Certains présages étaient aussi tirés de l'entrée des planètes (*bibbu*) dans les signes du zodiaque et dans leurs stations ou mansions (*manzalti*), de leurs conjonctions entre elles. Ainsi

la conjonction de Jupiter (*Marduk*) avec Vénus (*Dilbat*, *Ishtar*) était signe de bénédiction pour le peuple. Quelques-unes de ces prédictions mentionnent des événements historiques dont les dates sont connues, par exemple les invasions des Cimmériens et des Manneï en Lydie, sous Gigès en 660 avant J.-C. Les astrologues s'efforçaient le plus souvent de rendre leurs prédictions inintelligibles aux non initiés : de là une certaine difficulté dans la traduction de ces textes.

L'ouvrage comprend les textes en caractères cunéiformes, une translitération, la traduction, un glossaire et un index; il est précédé d'une introduction très instructive sur la magie chez les Chaldéens. Le travail de M. Thompson, par sa nouveauté et par la difficulté du sujet, fait grand honneur à l'Administration du British Museum qui, depuis plusieurs années, publie et met à la disposition des travailleurs les riches documents dont elle est dépositaire.

E. Drouin.

Friedrich Murad. — *Ararat und Masis. Studien zur Armenischen Altertumskunde und Litteratur*. Heidelberg, 1901, in-8°, 104 pages.

Le pays d'Ararat dont il est question dans le passage de la Genèse (viii, 4) où il est dit que l'arche de Noé s'est arrêtée sur les montagnes de l'Ararat semble bien être le royaume d'Urartu des Assyriens, c'est-à-dire en somme l'Arménie, et cette interprétation se rencontre chez les anciens écrivains chrétiens grecs et latins. La tradition juive fixe au contraire la descente de l'arche dans le pays de Kardu, c'est-à-dire dans la Gordyène; M. Murad admet, avec Dillmann, que cette localisation provient de l'influence d'une version babylonienne de la légende du déluge; constatant ensuite que la forme du nom d'Ararat dans la Bible ne peut s'expliquer par celle qui est attestée en Babylonie et en Assyrie,

il arrive brusquement (p. 42) à la conclusion assez imprévue que la légende biblique du déluge vient du pays même d'Ararat. Il resterait à établir que la légende existait en effet en Arménie; M. Murad s'autorise d'un passage de Josèphe pour l'affirmer; mais il ne peut se dissimuler que toute la littérature arménienne ancienne ignore absolument la descente de l'arche de Noé en Arménie; c'est seulement au XIe ou au XIIe siècle que les Arméniens ont vu dans le Masis la montagne sur laquelle se serait arrêtée l'arche et, tandis que Lazare de Pharpi et Moïse de Khoren qui parlent du Masis et de la province d'Ararat ne disent rien de l'arrêt de l'arche en cette région, Fauste de Byzance fait découvrir les restes de l'arche par saint Jacques de Nisibe dans la province de *Kordukh*; M. Murad remarque avec raison que Fauste reproduit ici une légende syriaque; il n'en reste pas moins que, des auteurs arméniens, les uns ignorent la descente de l'arche sur le Masis, et les autres admettent une légende étrangère qui l'exclut. Les fondements de l'hypothèse de M. Murad sont donc ruineux.

Mais, si l'on ne peut admettre les conclusions de M. Murad, on doit reconnaître la solidité de son érudition et la finesse de sa critique; son travail est plein de remarques ingénieuses et justes qui subsisteront, et par là il apporte à la connaissance de l'ancienne littérature arménienne une importante contribution. On ne saurait entrer ici dans une critique de détail de cette étude; on notera seulement que, historien plutôt que linguiste, l'auteur ne paraît pas avoir interprété (p. 62 et suiv.) d'une manière correcte les diverses formes du nom de ville Նախճաւան, dont les variations sont assez importantes pour attirer un instant l'attention; la forme attestée dans les plus anciens textes est Նախճաւան (*Ναξουάνα* de Ptolémée), d'où sort Նախճուան par chute phonétique de l'*a* de la syllabe médiane du mot; cette chute est l'une des innovations les plus caractéristiques et aussi les plus anciennes de l'arménien moyen par rapport à l'arménien classique; Նախջաւան et Նախջուան s'expliquent par la

confusion de l'ancienne sourde ճ (č) et de l'ancienne sonore ջ (j) après la spirante sourde խ (x); par étymologie populaire Նախճաւան = Նախջաւան est devenu Նախիջաւան, d'après իջանել et sans doute sous l'influence même de la légende; mais l'absence d'ի dans la forme ancienne suffit à établir qu'il ne s'agit pas d'un dérivé de իջանել, car l'ի de իջանել, issu d'un ancien է conservé à l'aoriste էջ, ne pouvait tomber en arménien ancien; tous les efforts de M. Murad pour retrouver dans Նախճաւան l'ἀποβατήριον de Josèphe sont donc vains.

A. Meillet.

Dr Paul Brönnle, *Contributions towards Arabic Philology*, Part I. *The Kitāb al-makṣūr wa'l-mamdūd by Ibn Wallād*. I. Arabic Text with critical notes. London and Leiden, 1900, VIII-167 pages.

C'est avec joie et reconnaissance que les arabisants accueilleront les Contributions à la philologie arabe de M. Paul Brönnle, qu'ils applaudiront à son initiative. La collection se composera de dix parties, dont l'énumération est donnée en tête de la partie I, récemment publiée. Celle-ci contient le texte, avec des notes critiques, du كتاب المقصور والممدود, littéralement du « Livre intitulé : Le raccourci et l'allongé », par Ibn Wallâd, d'après les manuscrits conservés à Berlin, Londres[1] et Paris. La deuxième partie comprendra une introduction, un commentaire et des Indices à la première, ainsi qu'une préface et une bibliographie s'étendant à toute la série. L'éditeur, comme il dit lui-même, saisira cette occasion pour exposer les principes qui l'ont guidé dans son entreprise. Le plan d'ensemble ressort assez clairement de la liste

[1] Le manuscrit de Londres, incomplet des trois premiers feuillets, est le seul qui contienne la fin à partir de la page ١٠١, l. 8. Il porte les dat s vénérables de 365 et 366 de l'Hégire (976 et 977 de notre ère); cf. Rieu, *Supplement to the Catalogue*, p. 570; Brönnle, *Contributions*, I, p. ١٤٧.

d'ouvrages anciens, qui nous est fournie d'avance, pour que nous n'hésitions pas, dès à présent, à formuler un jugement favorable sur l'esprit de discernement dont M. Brönnle s'est inspiré dans ses préférences.

Aboû 'l-'Abbâs Aḥmad ibn Moḥammad ibn Al-Walîd *Ibn Wallâd* est appelé An-Naḥwî, « le grammairien », At-Tamîmî, « le descendant de la vieille tribu arabe de Tamîm », Al-Miṣri, « l'habitant de Miṣr », Al-Ḥanafî, « le Ḥanéfite ». Az-Zadjdjâdj, son maître, enseigna et fut comblé d'honneurs à Bagdâd, où il expira vers 310 (922 de notre ère). Ibn Wallâd mourut à Miṣr en 332 (944 de notre ère). M. Brönnle réussira-t-il à mettre en lumière la vie de son auteur restée jusqu'ici dans l'ombre? On est informé seulement qu'il avait composé deux ouvrages, celui qui vient d'être publié pour la première fois, et un autre dont Ḥâdjî Khalîfa (I, p. 446, n° 1308) nous a conservé le titre « Apologie (انتصار) de Sîbawaihi contre Al-Moubarrad ». J'ignore pourquoi ce renseignement, adopté par Flügel, *Die grammatischen Schulen*, p. 233, n'a pas été reproduit dans la récente Histoire de la littérature arabe, de M. Brockelmann, I, p. 131. A moins d'arguments décisifs, je ne crois pas que le témoignage du bibliographe turc doive être récusé dans cette circonstance. Car il est démontré qu'Ibn Wallâd s'employait à une propagande active en faveur du Livre de Sîbawaihi. Trois manuscrits, que je n'ai connus qu'après l'achèvement de mon édition, le prouvent avec évidence: l'exemplaire moderne coté 6457 à la Bibliothèque Royale de Berlin (AHLWARDT, *Verzeichniss*, VI, p. 3-4) et les deux manuscrits de belle écriture magrébine ancienne 5068[1] et 5280[2] du Fonds arabe de Paris portent avant la préface avec doxologie, que j'ai éditée d'après le manuscrit 1

[1] Manuscrit daté de 593 de l'Hégire (1197 de notre ère).

[2] Manuscrit daté au fol. 145 r° de 308 de l'Hégire; mais un examen attentif montre que ثلاثمائة provient, par grattage et retouche, de ثمانمائة. L'exemplaire vocalisé et très correct, analogue comme le précédent au manuscrit 1 de l'Escurial, a donc été écrit en 808 de l'Hégire (1405 de notre ère).

de l'Escurial et traduite en français dans mon *Introduction* (I, p. XXIV-XXXII), la note suivante : قال ابو عبد الله محمّد بن يحيى قرأت على ابن ولّاد وهو ينظر فى كتاب ابيه وسمعته يقرأ على ابى جعفر احمد بن محمّد المعروف بابن النحاس واخذه ابو القاسم بن ولّاد عن ابيه عن المبرّد واخذه ابو جعفر عن الزجّاج عن المبرّد ورواه المبرّد عن المازنى عن الأخفش عن سيبويه. La *kounya* Aboû 'l-Ḳâsim donnée ici à Ibn Wallâd et répétée à plusieurs reprises dans la préface (voir mon *Livre de Sîbawaihi*, I, p. XXXI et XXXII), m'avait inspiré en 1881 des doutes sur l'identité du personnage avec Aboû 'l-'Abbâs Ibn Wallâd. Ils ne me paraissent plus justifiés, et M. Brönnle ne manquera pas de résoudre ce petit problème d'histoire littéraire.

Quoi qu'il en soit, Aboû 'l-'Abbâs (ou Aboû 'l-Ḳâsim) Ibn Wallâd a consacré une monographie curieuse et instructive à ce que les Arabes appellent « le raccourci » (*al-maḳṣoûr*) et « l'allongé » (*al-mamdoûd*). Ces deux termes techniques désignent, le premier l'absence et, pour ainsi dire, la suppression d'un *hamza* vocalisé à la suite d'une terminaison en *â*, que le *fatḥa* long soit exprimé par un *alif* ou par un *yâ*, le second cette même terminaison « allongée » par un *hamza* vocalisé. A la catégorie du *maḳsoûr* appartiennent مَلْهًى, مَرْمًى, دُنْيَا, تَقْوَى, بُشْرَى ; à la catégorie du *mamdoûd* se rattachent جَرَّاءٌ, رِدَاءٌ, قُرَّاءٌ. Sur ce sujet bien délimité, Ibn Wallâd a écrit un traité divisé en deux sections (جزء) : 1° Dictionnaire, disposé d'après les initiales, des mots isolés « entendus » (مسموع) avec la prononciation « raccourcie » ou « allongée » (p. ١-١٣٤ de l'édition); 2° Lois qui régissent les formations analogiques (مقيس) qui, de par des règles fixes, appartiennent à l'une ou l'autre de ces deux espèces (p. ١٣٥-١٩٧). Ce sont des chapitres de grammaire relatifs aux paradigmes et aux dérivations des noms, aux infinitifs, aux duels, aux pluriels, à l'orthographe, groupant les phénomènes et les expliquant, après la série des articles lexicographiques se succédant au hasard de l'ordre alphabétique.

Ibn Wallâd, dans son introduction (p. ٢), prévient la critique de certain lecteur qui pourrait lui reprocher de ne pas s'être mis à la remorque d'Al-Khalîl, le créateur de la lexicographie arabe, celui dont Sîbawaihi, vers 150 de l'Hégire (767 de notre ère), se déclarait le disciple, et qui, dans le premier répertoire de la langue arabe qui ait été dressé, le *Kitâb al-'ain* « Livre de la lettre *'ain* » avait pris pour base de sa classification des racines, non pas l'ordre usuel de l'alphabet, mais un arrangement factice, où les consonnes sont scientifiquement réunies d'après les organes d'émission dont elles émanent. Notre auteur se dégage de ce modèle et maintient l'*alif* en tête, en dépit qu'il soit une lettre faible, afin de faciliter les recherches et de rendre l'intelligence de son livre plus accessible à tous ceux qui le consulteront. Nous savons gré à Ibn Wallâd de cette intention charitable, comme ses contemporains ont dû la ressentir, comme elle a sans doute contribué à sauver son œuvre.

Le *Kitâb al-'ain* d'Al-Khalîl est perdu. La dernière trace de l'original a été constatée chez les Juifs de la Provence au XIVe siècle [1]. Mais il en existe une rédaction écourtée, composée en Espagne par Aboû Bakr Moḥammad ibn Al-Ḥasan ibn 'Abd Allâh ibn Madhḥidj Az-Zobaidî Al-Ischbîlî (de Séville), mort vers 379 de l'Hégire (989 de notre ère). Je conseille à M. Brönnle d'en faire comme un prolongement de ses Contributions. En dehors des cinq manuscrits plus ou moins complets que j'ai eu l'occasion de signaler [2], il aurait encore, pour la constitution de son texte, de précieuses ressources dans les manuscrits de Berlin 6950-6952 (AHLWARDT, *Verzeichniss*, VI, p. 236-238).

Hartwig DERENBOURG.

[1] *Histoire littéraire de la France*, XXXI (1893), p. 571.

[2] Hartwig DERENBOURG, *Le Livre de Sîbawaihi*, I, p. XXVIII, n. 1; *Les manuscrits arabes de l'Escurial*, I, p. 392-395.

Histoire et religion des Nosaïris, par M. René Dussaud. 129[e] fascicule de la Bibliothèque de l'École des hautes études, xxxvi-214 pages. In-8°, 1900.

C'est un intéressant sujet qu'a choisi M. Dussaud pour sa thèse de l'École des hautes études, et ce sujet, il l'a traité avec beaucoup d'habileté, avec beaucoup de pénétration et de maturité d'esprit. La religion des Nosaïris, assez petite par la place qu'elle occupe dans l'histoire humaine, forme cependant un conglomérat où se rencontrent toute espèce de croyances; à côté de la grande composante mahométane, on y discerne des éléments plus obscurs et venus de plus loin, des influences néo-platoniciennes et gnostiques, des survivances de l'ancien paganisme syrien. Aussi l'étude de cette secte, en laquelle se sont conservées des traces de temps et de systèmes très divers, est-elle tout à fait digne d'exercer les historiens les plus sagaces, et les plus curieux esprits.

Dire que l'auteur a apporté dans son travail beaucoup de documents nouveaux, serait peut-être exagérer. Assurément son principal mérite n'est pas de nous avoir exposé une croyance qui n'était déjà plus inconnue, mais de l'avoir analysée et d'en avoir, avec beaucoup d'ingéniosité, retrouvé les sources. Pour plus de précision, rappelons que la religion des Nosaïris avait été, dès 1863, présentée au public arabisant dans un ouvrage, d'ailleurs rare, de Soleïman Efendi d'Adhana, imprimé à cette date à Beyrouth. Ce livre intitulé : *Kitâb el-Bâkourah*, pouvait servir de base à l'auteur. Il est très sérieux, pense-t-on, et il renferme plusieurs textes nosaïris avec des commentaires. Après ce livre, M. Dussaud en a utilisé un, appelé *Kitâb el-Madjmoû* qui traite des fêtes de la secte. Cet opuscule, déjà étudié par Catafago, est édité et traduit par l'auteur à la fin de son livre. De Sacy avait fait connaître un « Catéchisme des Nosaïris »; M. Clément-Huart avait expliqué quelques-unes de leurs poésies. M. Dussaud s'est servi de toutes ces sources et d'autres encore, notamment de quelques manuscrits de notre Bibliothèque natio-

nale. Il y a joint en outre des renseignements oraux que lui a fournis un Nosaïri de la secte haïdari. Son travail est donc en somme aussi solidement documenté que possible.

Le livre, qui se divise en deux parties inégales, l'une sur l'histoire de la secte, l'autre sur ses croyances, contient plusieurs discussions très habilement conduites, et qui lui donnent beaucoup de charme. Je citerai comme exemple la discussion sur l'étymologie du nom des Nosaïris, la recherche de l'origine de l'expression *Ali el-A'la* que l'auteur rapproche de el-'Elioun, épithète de Zeus, la critique de la légende si ondoyante et si répandue de Khidr, l'analyse des éléments qui ont formé la Trinité nosaïri; l'explication du culte de Chamal confondu avec un culte solaire (c'est-à-dire des étoiles). A propos du titre d'Émir des Abeilles donné à Ali, n'ai-je pas lu quelque part, dans un livre que je n'ai pas en ce moment sous la main, que la grande prêtresse de la déesse mère d'Asie mineure, s'appelait la reine des Abeilles? Les rapports de la secte avec celle des Harraniens, touchant l'adoration des planètes et la dérivation des principes des choses, sont exposés avec beaucoup de finesse. Et il y a plus de subtilité encore dans l'opposition que l'auteur a cherché à établir entre les Ismaëliens et les Nosaïris, notamment dans un passage de la page 157, où je me demande si M. Dussaud n'a pas gratuitement prêté au légendaire Râchid ed-Dîn Sinân, des qualités diplomatiques dignes d'un padischah moderne.

Il est regrettable que dans un livre, à tant d'égards soigné, la traduction des textes arabes cités, soit souvent un peu lâche et presque toujours d'un style médiocre. Ainsi la citation de la page 100 est traduite d'une façon assez vague. Au lieu de : « mais le créateur n'est pas sans elle »; les mots ولا البارئ غيرها me paraissent signifier : « et le créateur n'est pas autre qu'elle », puis je continuerais ainsi : « Il affirme et il nie; il affirme pour prouver l'existence; il nie pour soustraire le créateur à l'enveloppement d'une forme », etc., au lieu de : « il a affirmé et il a nié; l'affirmation est une preuve de l'existence, et la réfutation a pour but d'écarter du créateur

l'union avec une forme ». Ce peut n'être là que différence de style, mais en des matières aussi délicates, le style est appréciable pour le lecteur.

Dans la phrase de la page 63 : « Tu donnes à chaque nom un lieu vers lequel il tend, il faut évidemment lire : « Vers lequel on tend », de même que : « Un nom par lequel on le désigne, une porte par laquelle on entre. » Et au même endroit au lieu de : « lui qui est uni à Dieu sans être confondu avec lui », l'arabe porte seulement : « et qui n'en est pas séparé, غير منفصل ».

Dans le curieux morceau des pages 70-71 qui contient sur « le monde de lumière » des expressions d'apparence manichéenne, je ne lirais pas : « Ali n'a pas été créé au-dessus de nous » ; mais : Il n'a pas été créé de créature plus honorable que nous » ; non plus : « ils pensèrent pouvoir subjuguer Ali tout à fait, car ils le jugeaient semblable à eux » ; mais : « Ils pensèrent qu'ils le voyaient dans sa totalité انّهم يرونه بكلّيته, parce qu'ils croyaient qu'il était semblable à eux ». « Le peuple des degrés de sa sainteté » n'est pas lisible en français ; on pourrait dire : « Les êtres placés sur les degrés de sa sainteté ». Il s'agit dans cette dernière expression de principes découlant l'un de l'autre à la manière gnostique.

Page 118, les non initiés sont caractérisés par « l'extrême dévotion, العبادة » ; et les initiés par « l'adoration, العبودية » ; on aurait pu chercher des désignations plus heureuses.

Page 147, la sainte Vierge السيدة العذراء, n'est pas « la femme de Lazare ».

On voit que ces petits défauts laissent une certaine marge d'amélioration possible pour une seconde édition. Ils ne sont cependant pas de nature à ruiner le mérite du livre qui, déjà dans son état actuel, est une œuvre de grand intérêt et un excellent témoignage de science et de talent.

Baron Carra de Vaux.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME IV, LIVRAISONS 10 À 13.

SOMMAIRE.

§ 23. Inscription de la nécropole juive de Juppé. — § 24. La reine Arsinoé et Ptolémée IV Philopator en Palestine. — § 25. L'envoûtement dans l'antiquité et les figurines de plomb de Tell Sandahanna. — § 26. Sceau phénicien au nom de Gaddaï. — § 27. Inscriptions grecques en Syrie. — § 28. Le Zeus Madbachos et le Zeus Bômos des Sémites. § 29. Le dieu Monimos. — § 30. Les noms nabatéens — Thomrashé et Abdadousares. — § 31. Nouvelles inscriptions nabatéennes. — § 32. L'année sabbatique des Nabatéens et l'origine des inscriptions sinaïtiques et safaïtiques. — § 34. Sceaux et poids à légendes sémitiques du Ashmolean Museum. — 35. L'inscription phénicienne de Tortose. — § 36. — Sur quelques inscriptions puniques du Musée Lavigerie. — § 37. Un néocore palmyrénien du dieu 'Azîzou. — § 38. Les inscriptions romaines de l'aqueduc de Jérusalem.

L'Institut Lazareff des langues orientales, a Moscou, a mis au concours les deux sujets suivants :

1° Composition d'un dictionnaire dialectique des mots arméniens qui ne se sont pas conservés dans le vieil arménien littéraire (grabar), avec indication pour chaque mot dans quel dialecte il se rencontre, et avec traduction en russe ou dans une autre langue européenne.

2° Recueil et classification des renseignements fournis par les auteurs arabes sur l'Arménie et les Arméniens jusqu'à la fin du xve siècle et commentaire critique des documents présentés.

Les travaux peuvent être rédigés dans les langues arménienne, russe, française, allemande.

Il sera accordé au meilleur travail sur chacun des sujets donnés un prix de *six cents roubles* (*environ 1,500 francs*).

Le terme fixé pour la remise des travaux est le 13 novembre 1902.

Le Gérant,

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1901.

LES ABHISAMBUDDHAGĀTHĀS

DANS

LE JĀTAKA PÂLI,

PAR M. ÉMILE SENART.

Le Jataka, le livre des naissances passées du Buddha, encore Bodhisattva ou candidat à l'illumination parfaite, est, dans la forme où nous le présente le texte pâli de la *Jātakaṭṭhakathā*, une trame compliquée d'éléments divers, contes qui s'encadrent, explications, prose, vers. On s'est dès longtemps préoccupé d'étudier l'économie de cette composition et d'établir notamment quelle relation il convient de concevoir entre les récits et les fragments métriques.

Il y a plus de vingt ans, M. Rhys Davids, dans l'Introduction de ses *Buddhist Birth Stories* (p. LXXVII), signalait la tradition singhalaise d'après laquelle le livre original des Jātakas aurait consisté uniquement en stances; les contes en seraient le commentaire. Beaucoup plus récemment, dans son excellent mé-

moire sur la légende de Ṛṣyaśṛṅga (*Götting. Nachrichten*, 1897, p. 119), M. Lüders a démontré comment, dans le *Naliṇikājātaka*, les stances reflètent la forme ancienne du conte, tandis que la prose n'en donne qu'une version altérée. Il en a pris occasion pour insister sur la tradition qu'avait signalée Rhys Davids; il n'a pas oublié de rappeler l'analogie qu'elle évoque avec « la vieille forme de l'*ākhyāna*, telle que les recherches de Oldenberg et Geldner en ont démontré l'existence déjà pour les temps védiques ». M. Barth n'a pas manqué de reconnaître, avec sa pénétration habituelle, la situation vraie : les vers constituant le texte canonique ancien, seul arrêté d'abord, la prose toute au commentaire; bien que reposant sur des données traditionnelles, elle n'a été cependant fixée qu'à une époque plus basse; elle a donc pu être, et, en fait, elle a été, dans nombre de cas, ouverte à des remaniements plus ou moins profonds.

En dépit de tant de précédents si autorisés, il ne paraît pas que ces vues aient reçu encore l'universel acquiescement qu'elles me semblent commander. Il n'y a pas longtemps qu'un savant comme Bühler, et dans les dernières années de sa vie, n'hésitait pas à faire état des récits en prose comme de documents authentiques, qui seraient rigoureusement probants pour le ve siècle avant notre ère.

Je ne me propose pourtant pas de reprendre dans son ensemble une thèse qui pourrait comporter d'assez longs développements. C'est l'interprétation d'une locution propre à la terminologie de la

Jātakaṭṭhakathā qui m'y a ramené; c'est à cette interprétation que je veux m'attacher un moment. L'intérêt en dépasse je crois la simple explication verbale; et c'est pourquoi je signale d'abord la lumière qu'elle projette sur le problème que pose la constitution du Jātaka. En tous cas, à voir combien les interprètes se sont mépris sur la portée de ce tour, on ne pourra me faire un reproche d'y rappeler l'attention.

Les stances que nous trouvons incorporées dans les contes du Jātaka sont de caractères variés; elles sont cependant le plus ordinairement attribuées aux personnages qui y sont mis en scène, surtout au Bodhisattva en personne. Encore y a-t-il des exceptions : bon nombre sont amenées, soit à la fin, soit dans le corps même du récit, par une formule particulière, soit que le texte fasse précéder une ou plusieurs stances de cette mention : *Satthā . . . abhisambuddho hutvā imaṁ gātham āha . . .*, soit qu'il l'annonce ou la caractérise simplement par le nom d'*abhisambuddhagāthā*. Sur cet indice, on a cherché là une catégorie spéciale de vers.

L'éminent éditeur du Jātaka, le vénérable pionnier des études pâlies, M. Fausböll, n'a pas hésité à les marquer, par l'impression qu'il leur a assignée, comme secondaires, additionnels. M. Rhys Davids lui-même, qui pourtant a des premiers signalé l'opinion en vertu de laquelle les vers formeraient seuls la partie canonique, ne paraît pas en avoir au premier moment mesuré l'importance; il n'y a pas

seulement soustrait les stances en question; il s'est prévalu de ces stances mêmes pour soulever une conjecture qui serait incompatible avec cette tradition : « J'imagine, disait-il (p. LXXVIII), bien que la forme présente des vers puisse être plus ancienne que la forme présente des histoires (ceci n'est pas une simple possibilité mais une certitude que Garrez d'abord, et, depuis, M. Fausböll ont mise en pleine lumière), que celles-ci, ou du moins la plupart d'entre elles, existaient auparavant, que les vers, au moins dans beaucoup de cas, furent ajoutés aux histoires après qu'elles étaient entrées déjà dans la circulation et que les histoires qui ne contiennent pas de vers du tout sont en fait des plus anciennes, sinon les plus anciennes, de toute la collection. » C'était, je pense, présenter sous un faux jour le rôle des parties versifiées, et nous y reviendrons; mais il m'importe de constater tout de suite qu'il n'y a pas, à vrai dire, d'histoire « qui ne contienne pas de vers »; M. Rhys Davids se serait exprimé plus exactement en parlant des histoires qui, en fait de vers, contiennent seulement des *abhisambuddhagāthās;* car, pour lui, ces stances seraient « des vers ajoutés en manière de moralité ». Il incline donc, ou du moins il inclinait alors, à juger ces stances comme faisait M. Fausböll lui-même. Je ne saurais, à vrai dire, affirmer qu'il n'ait pas, depuis, modifié son sentiment. On voit à coup sûr que ce petit problème mérite d'être examiné d'un peu près. On en sera encore plus convaincu si l'on considère à quel point les volumes parus de

la magnifique traduction du Jātaka, dont le savant M. Cowell a pris la direction, flottent et s'égarent dans l'interprétation des formules en apparence bien simples que je relevais à l'instant.

Dès le premier Jātaka (I, p. 104), l'histoire achevée, le texte s'exprime ainsi : « *Satthā . . . abhisambuddho hutvā imaṁ gāthaṁ āha* » : suit une stance. Le même tour revient souvent. Les volumes actuellement parus de la version anglaise ne le rendent pas par une traduction uniforme. Au tome I (Jāt. I, 104, 193, 195, 275, 277, 298, 368, 374, 399), *abhisambuddho hutvā* est traduit « comme Buddha » (as the Buddha). Aux pages 109, 113, 122, *abhisambuddho va*, qui en est l'exact équivalent, est entendu comme une simple apposition, sans portée bien déterminée, du *Sammāsambuddho* qui précède : « l'Omniscient lui-même » (the allknowing one himself). Le tome II témoigne de plus d'hésitation, mais, en tout cas, s'éloigne du précédent posé au volume premier, soit qu'il rende l'expression (Jāt. II, 22, 60, 84, 91, 130, 144, 228, 313) par « atteignant l'illumination parfaite » (becoming perfectly enlighted), ou plus brièvement : « dans sa sagesse parfaite » (in his perfect wisdom) (Jāt. II, 172, 293, 296, 334, 413, 420). C'est cette dernière façon de dire que s'est invariablement (Jāt. III, 19, 127, 231, 232, 245, 466, 484, 501, 529) appropriée la traduction du tome III. Dans le tome IV, qui vient de paraître, M. Rouse s'en tient à la version qu'il avait adoptée au tome II : « in his perfect

wisdom » (p. 21, 85, 93, 103, 293, 352). Je dois avouer que les interprétations des tomes II-IV ne me paraissent pas marquer un progrès sur celle du premier. Si *abhisambuddho* était une simple épithète et n'avait d'autre objet que d'exalter la science du Buddha, il ne serait pas accompagné de *hutvā*, qui lui donne une valeur attributive; si l'addition n'impliquait pas une intention particulière, *abhisambuddho*, succédant dans la même phrase à *sammāsaṁbuddho*, serait une tautologie sans objet. « Dans sa sagesse parfaite » est évidemment insuffisant. L'autre traduction est plus gravement inexacte; il ne saurait être question de représenter le Buddha comme atteignant l'illumination parfaite au moment où il prononce chacune de ces stances.

Quoi qu'il en soit, cette locution se double, à partir du second volume, d'une variante légère. A côté de *Satthā abhisambuddho hutvā imaṁ* (ou *imā*) *gāthaṁ* (ou *gāthā*) *abhāsi* (ou un équivalent), ce texte annonce aussi les stances par *imā abhisambuddhagāthā* (II, 245, 433; III, 33, 78, 201, 256, 267, 274, 427, 460, 481, 494, 534). Les traducteurs entendent : « des stances pleines d'une sagesse divine » ou « inspirées par une sagesse parfaite ». C'est, je pense, la même valeur qu'il faut attribuer, dans le tome IV (58, 85, 87, 93, 123, 130, 165, 464, 469), aux formules que préfère M. Rouse, bien que, dans certains cas (p. 87 : « this is the stanza of perfect wisdom »; p. 464 : « the next is a stanza of the perfect wisdom »; p. 469 : « the

next stanza and a half stanza are those of perfect wisdom »), il me paraisse malaisé de discerner quel sens précis s'y enveloppe. *Abhisambuddha* ne peut signifier « parfaitement sage » que s'il est appliqué à un homme, au Buddha lui-même; cette traduction tombe donc nécessairement avec la traduction corrélative que je suis obligé de repousser pour *abhisambuddho hutvā*. Si, en effet, un point est clair, c'est que les deux tours doivent être essentiellement équivalents.

Les récents traducteurs ne paraissent pas avoir eu conscience de cette nécessité. M. Rhys Davids ne s'y était pas trompé; sans même insister sur le parallélisme des deux locutions, il embrassait également sous la dénomination commune d'*abhisambuddhagāthā* les stances que le texte introduit soit par l'une soit par l'autre. Au delà du IV[e] volume, je ne relève plus la première; je n'ai noté la seconde qu'au tome V, p. 154, 321, 405. On voit en somme que la première formule est d'abord seule employée; puis les deux le sont parallèlement; mais la seconde tend à se multiplier de plus en plus, au point d'évincer presque complètement la première; puis, à son tour, elle se fait plus rare; elle disparaît complètement dans le dernier cinquième, ou à peu près, de l'ouvrage. On aurait tort d'en conclure que, à partir de ce moment, des stances méritant la qualification d'*abhisambuddhagāthās* aient cessé d'y figurer. *A priori*, le fait serait d'autant plus surprenant que les récits comprennent une proportion de plus en

plus considérable de vers; ils semblent donc dans les dernières parties ouvrir la porte de plus en plus large aux citations métriques.

Il est tout naturel qu'un texte comme celui de la *Jātakaṭṭhakathā*, qui comporte la répétition incessante de formules identiques, ait, au fur et à mesure de son développement, incliné à les condenser. Pour plusieurs, les rédacteurs ont pris soin de nous en avertir expressément[1]. C'est sûrement cette tendance qui a évoqué et multiplié l'emploi du terme *abhisambuddhagāthā;* déjà abrégée, cette désignation cesse elle-même d'être encadrée dans la phrase primitive *satthā . . . . vatvā imā abhisambuddhagāthā abhāsi;* on se contente d'ajouter aux stances visées cette mention finale : *imā abhisambuddhagāthā* (notamment à partir de III, 266).

Dès la première partie du livre on pourrait citer tel cas, comme I, 476; II, 389, où la mention *abhisambuddhagāthā* est supprimée, bien qu'elle soit certainement dans la pensée de l'auteur. A la page III, 232, la strophe est introduite en ces termes : *Satthā abhisambuddho hutvā imam attham pakāsento osānagātham āha;* et III, 295, par : *Satthā imaṁ atthaṁ dīpento abhisaṁbuddho hutvā dutiyaṁ gāthaṁ āha;* puis III, 484, nous avons : *Satthā samathaṁ dassento abhisambuddho hutvā imā gāthā abhāsi;* II, 494 : *tam atthaṁ dīpayamānā osāne abhisambuddhagāthā ṭhapitā;* III, 534 : *Satthā abhisambuddho hutvā taṁ*

[1] Cf., par exemple, I, 156, 1.

pavattiṁ pakāsento catutthaṁ gātham āha, etc. Or, précisément au moment où se raréfie la locution *abhisambuddhagāthā*, apparaît (IV, 210, 227, etc.), pour devenir bientôt de plus en plus fréquent, ce tour *Satthā tam atthaṁ pakāsento* (ou *dassento* ou *āvikaronto*) *imā gāthā āha*. Il est d'abord vraisemblable que cette formule nouvelle n'est qu'un simple équivalent des premières; elle se fait la part de plus en plus large au fur et à mesure que celles-là disparaissent; en fait, les stances qu'elle annonce sont autant d'*abhisambuddhagāthās*. Aussi bien, *Satthā* « le Maître », c'est le Buddha; tout vers mis dans sa bouche est donc par là même attribué à la période qui suit l'acquisition de l'omniscience. Si l'on passe en revue les *abhisambuddhagāthās*, on constate que, en quelque place qu'elles soient insérées, elles se distinguent par un caractère commun essentiel : qu'elles se rapportent au conte ou expriment des conseils de moralité, toujours elles peuvent avoir été prononcées par le Buddha racontant l'apologue ou y faisant allusion; ce ne sont jamais des vers attribués aux personnages du conte, même au Bodhisattva que l'on aurait pu, à la rigueur, en coupant au court, confondre avec le Buddha en personne. Il n'en est pas autrement des stances amenées par la nouvelle formule. Il y a une différence, pourtant. Si, dans les premières parties, on distingue rigoureusement, au besoin par demi-vers, ce qui appartient au Buddha et ce qui appartient aux figurants du conte, maintenant la première stance ou demi-stance appartenant

au Buddha entraîne à l'occasion dans son orbite les stances suivantes que le Maître rapporte comme ayant été prononcées par eux. Ce n'est, une fois de plus, qu'une manière plus expéditive de présenter les choses; c'est le résultat de ce désir d'abréger que la longueur même de l'ouvrage fait de plus en plus impérieux. Il n'y a là rien qui, à aucun degré, infirme l'équivalence des formules. Personne, je pense, n'en pourra douter quand nous aurons fixé nos idées sur le caractère des *abhisambuddhagāthās*.

En soi la traduction littérale des locutions ne présente guère de difficulté ni d'incertitude; il est clair que leur intention commune est de désigner les stances qu'elles introduisent comme ayant été énoncées par le Buddha postérieurement au moment où il avait atteint l'omniscience. Mais ce qui est délicat et ce qui importe, c'est de discerner pourquoi les stances en question sont ainsi caractérisées. Suivant M. Rhys Davids, c'est pour les distinguer des stances similaires incorporées dans le conte et qui y sont d'ordinaire mises dans la bouche du Bodhisattva. Cette explication enferme sûrement une part de vérité; sûrement aussi, elle est incomplète.

Je l'ai dit tout à l'heure, pour M. Rhys Davids, les *abhisambuddhagāthās* seraient des vers ajoutés en manière de moralité. Mais il est, en fait, inexact que toutes ces stances affectent le ton gnomique; il est inexact qu'aucun indice nous donne le droit de les classer comme secondaires par rapport aux autres vers du Jātaka.

M. Fausböll a déjà fait remarquer (Jāt. vii, p. iii) que plusieurs des stances introduites dans le récit ne font que répéter ce qui vient d'être clairement exprimé en prose. Sans doute sa remarque se vérifie surtout dans des vers qu'amène, dans les derniers jātakas, la formule simplifiée *satthā tam attham pakāsento;* mais ces vers, on l'a vu, doivent être exactement assimilés aux *abhisambuddhagāthās*. Il est d'ailleurs naturel que le cas soit plus fréquent dans les contes les plus étendus. Les stances y sont beaucoup plus nombreuses; elles y ont bien plus aisément un caractère narratif que dans les jātakas où, étant uniques ou doubles, elles suffisent tout juste à rappeler le trait essentiel de l'apologue ou à en mettre en vedette la conclusion morale. Le fait se produit d'ailleurs pour plusieurs stances qui sont expressément données comme *abhisambuddhagāthās* (cf. ii, 420; iii, 529; iv, 85, 103, 123, 130; et surtout iii, 484, où les *abhisambuddhagāthās* constituent une rédaction versifiée complète du conte).

Il est bien entendu que les vers attribués aux personnages de ces récits que leur cadre même relègue dans un passé légendaire sont théoriquement antérieurs à ceux que le texte attribue au Buddha; il est non moins clair que ce postulat ne prouve rien quant à la date relative de leur composition. Au point de vue de la langue, je ne vois pas que l'on puisse, entre les *abhisambuddhagāthās* et les autres stances répandues dans l'ouvrage, établir aucune distinction; les unes comme les autres partagent des

particularités qui impliquent un âge supérieur à celui de la prose. Il y a plus : dans divers cas, comme Jāt. III, 245, 469, une stance est *abhisambuddhagāthā* pour la moitié, tandis que l'autre moitié rentre dans la catégorie ordinaire; et l'on grossirait aisément le nombre de ces exemples, si l'on y comprenait, comme j'estime que nous le devons faire, les strophes qui, sans être expressément désignées comme *abhisambuddhagāthās*, et, quoique précédées d'une autre formule introductive, n'en appartiennent pas moins certainement à la même série.

J'en veux citer au moins un exemple pour bien préciser les idées. Jāt. III, 401, la prose s'exprime ainsi : « Un jour le roi pensa : « Suis-je le seul qui « ait été vaincu pour avoir marqué une faveur par« ticulière à des soldats venus du dehors, ou d'autres « rois l'ont-ils été de même avant moi? J'interrogerai « le sage Vidhura »; et quand celui-ci, venu pour lui rendre ses devoirs, se fut assis, il lui demanda. » Le récit est alors interrompu dans les termes suivants : « Ici le Maître exposant cette question dit cette demi-strophe :

a. Le roi Yudhiṭṭhila attaché au dhamma demanda à Vidhura :

b. « O brāhmane, quel homme éprouve, quoique seul, une multitude de chagrins? Le sais-tu? »

La prose reprend : « En entendant ces mots, le Bodhisattva (c'est-à-dire Vidhura), répondit : « Ô roi, qu'est-ce que ton chagrin?... » La seconde moitié

de la stance est donc indispensable au récit en prose; il la suppose, alors que la première ne fait que doubler, inutilement pour l'intelligence des faits, ce que la prose avait suffisamment indiqué. Il est ainsi certain que ce vers qui, dans sa première partie, est une *abhisambuddhagāthā*, n'a pas été ajouté au texte du récit, qu'il préexistait et y a été englobé. Il serait facile de multiplier les exemples analogues. Sans m'y attarder, j'aime mieux citer le cas du jātaka 63 (I, p. 297-8) : la première moitié de l'*abhisambuddhagāthā* qui le termine est directement visée par le récit en prose; elle en est le pivot même. C'est donc que la stance existait avant la rédaction présente du conte.

Quelle raison aurait pu assigner dans la collection une place particulière à des jātakas comme le numéro 8, comme le numéro 101, qui, identiques par le conte, par l'occasion même qui en amène le récit, aux numéros 462 et 99, n'en diffèrent que par les stances, si ces stances, loin d'être composées après coup, n'avaient, dans un recueil antérieur, tenu le rang et marqué la place d'un apologue?

Les indices analogues abondent.

Souvent le commentaire désigne expressément la dernière strophe du jātaka comme *osānagāthā*. Est-ce à dire simplement « la dernière strophe qui figure dans le jātaka »? L'indication serait au moins superflue. Mais le jātaka 454 (IV, 87) montre nettement que tel n'est pas le vrai sens. Après la stance 14, le texte porte *avasāne* — suit un vers — *ayaṁ abhi-*

sambuddhagāthā. Après quoi l'*atītavatthu*, le récit en prose, continue longtemps encore. Cette « fin » est donc celle du morceau versifié que le rédacteur avait sous les yeux ou dans la mémoire, et, dans tous les cas analogues, *osānagāthā* désigne la dernière strophe de cette tradition fondamentale qui formait le cadre de son travail.

L'expression *sesagāthā,* « les autres stances », précédant la citation des dernières strophes d'un récit, comme IV, 103 et ailleurs, n'aurait pas de sens s'il s'agissait de vers dont le rédacteur fût le maître, soit comme auteur, soit simplement comme interpolateur: elle ne s'entend que si elle s'applique au reste d'un morceau fixé, arrêté d'avance. Quand, IV, 93, le récit s'interrompt tout à coup, pour faire place à cette mention, *aṭṭhamanavamā abhisambuddhagāthā,* suivie de deux stances, il est évident qu'elle suppose la présence, dans la rédaction métrique préexistante, de ces deux vers qui sont d'ailleurs, dans l'espèce, indispensables pour la suite du récit. C'est ce que me paraît affirmer formellement la locution employée au jātaka 129 (III, 494), où la dernière strophe est annoncée comme suit : *Tam atthaṁ dīpayamānā osāne abhisambuddhagāthā ṭhapitā. Ṭhapitā* ne peut se rapporter qu'à un texte déterminé. Au jātaka 385, le récit en prose complètement achevé, le texte porte trois stances suivies de cette mention *imā abhisambuddhagāthā honti* : « ici se trouvent ces abhisambuddhagāthas »; c'est un résumé de la fable mis dans la bouche du Buddha; il

n'ajoute rien à la rédaction qui précède. Quelle apparence qu'il eût été introduit après coup s'il n'eût eu d'avance sa place marquée dans un contexte consacré? La même réflexion s'impose quand (IV, 469, V, 90 et ailleurs) le récit se poursuit en ces termes : *idāni tesaṁ vacanapativacanagāthāyo honti.* A vrai dire, il suffirait, pour s'éclairer sur la situation vraie, de constater avec quelle insistance la prose du récit annonce les vers en les numérotant : « A ce moment, tel ou tel prononce la première, la seconde, la sixième strophe, etc. . . . . » On ne produit de la sorte que les vers classés d'avance d'un texte que l'on développe, que l'on explique, mais qui est, en lui-même, parfaitement constitué et défini.

La conclusion n'est pas douteuse. Les *abhisambuddhagāthās* appartiennent, au même titre que les autres vers, stances de récit ou de dialogue, au bâtis versifié qui forme la charpente du jātaka; avant de les citer, le commentaire en relève le caractère propre; comme pour d'autres, il annonce quel personnage les prononce. Le nom spécial qui leur est attribué n'a pas d'autre signification. Si, par la formule *hutvā*, le commentaire insiste sur ces vers et les met volontairement en saillie, rien de plus simple. Ils appartiennent au cadre narratif; ils tranchent par là sur les autres stances dont la plupart appartiennent au dialogue. Substituant de sa façon un récit suivi et lié, le commentaire est naturellement amené à relever avec quelque insistance les éléments qui, dans une certaine mesure, font double emploi

avec ses explications, ne s'y fondent pas comme d'autres. Ne devait-il pas d'ailleurs éliminer toute chance de confusion entre les paroles prêtées au Buddha dans son existence dernière, et les passages autrement fréquents qu'il prononce comme Bodhisattva, dans l'existence plus ancienne à laquelle se réfère chaque apologue?

Ce qui est vrai de ces stances est, sous réserve, bien entendu, des interpolations éventuelles qui ne sauraient entrer en ligne de compte, également vrai de toutes les stances incorporées dans la *Jātakaṭṭhakathā;* et, comme le veut la tradition dont on n'a pas assez fait de cas, la *Jātakaṭṭhakathā* est simplement le commentaire, le développement du texte canonique primitif, le vrai *Jātaka*, qui n'était rien que le recueil des stances. Diverses par leur nature et leur objet, les unes appartiennent aux personnages du conte à chacun desquels les restitue le récit développé en prose, les autres sont dans la bouche du narrateur qui n'est autre que le Buddha lui-même, le Maître, et c'est tout ce qu'entend signaler le commentaire.

Il est tel jātaka dont les stances constituent un récit parfaitement clair et lié que couronne une moralité finale (III, 484, 485. M. Lüders, p. 126, note, a déjà signalé le cas analogue du jātaka 479). La plupart du temps, elles ne s'enchaînent pas d'une façon si naturelle : ou les termes du dialogue sont seuls exprimés, ou le récit se condense dans quelque strophe parfois heurtée et irrégulière en son laco-

nisme mnémonique. C'est là, depuis le précédent des hymnes védiques à Ākhyāna, un mode de composition héréditaire dans l'Inde; la littérature bouddhique en offre bien d'autres applications. Les stances seules forment la substance arrêtée du texte; le récit traditionnel, ouvert à toutes sortes de modifications, d'altérations de détail, les complète et les éclaircit; elles n'en ont pas moins leur individualité propre. Pour justifier l'existence séparée, ancienne, de pareils morceaux, nous ne manquons certes pas d'analogies.

Les strophes 163, 164 des *Theragāthās*, attribuées au thera Bhaddaji, se retrouvent dans notre collection; complétées par une troisième, elles fournissent la base métrique de notre jātaka 264; lui aussi, mais avec un détail que ne comportait pas l'autre livre, il les met dans la bouche du même personnage, tout en les encadrant dans les circonstances qui les auraient provoquées. On pourrait arguer d'un emprunt tardif; le recueil des *Theragāthās* est, par sa composition même, factice et arbitraire, assez suspect. Mais le *Suttanipāta* est un des livres du canon bouddhique qui paraissent marqués des caractères les plus probables d'archaïsme. Le Hirisutta (v. 253-257) y a conservé, et sans aucun mélange de prose, les stances qui, dans la *Jātakaṭṭhakathā*, font le centre d'un de nos apologues. Au même livre, le *Dhaniyasutta* (1, 2), le *Cundasutta* (1, 5), l'*Himavatasutta* (1, 9) offrent autant d'exemples décisifs de jātakas sans prose; la seule addition, indispen-

sable pour l'intelligence immédiate du texte, consiste, à la façon épique, dans la mention des interlocuteurs. Ailleurs la prose est encore rudimentaire ou ne s'étend qu'à une partie du morceau (*Māghasutta*, III, 5; *Sabhiyasutta*, III, 6). Les stances du jātaka 203 se retrouvent au *Cullavagga*, v, 6, mais elles y sont encadrées dans une légende explicative qui ne ressemble que par ses grands traits à celle que s'est appropriée la *Jātakaṭṭhakathā*.

Les contes sont rangés par chapitres suivant le nombre de stances qu'ils contiennent : le premier comprend ceux qui n'ont qu'une stance, le second ceux qui en comptent deux, et ainsi de suite jusqu'au chapitre XXII où, sous le titre de *Mahānipāta*, sont réunis un petit nombre de récits qui embrassent une proportion considérable de vers. M. Rhys Davids trouvait une pareille répartition bizarre et peu pratique; il aurait sûrement raison si elle avait été d'abord appliquée au texte qui est entre nos mains; si, au contraire, elle a été faite pour une collection de morceaux entièrement métriques, elle rentre sans effort dans l'analogie d'autres recueils, comme les *Theragāthās*, les *Therīgāthās*, dans une tradition qui a en partie déterminé l'ordonnance même du Rig Veda. Des jātakas comme les numéros 31, 36, 63, qui, en fait, comptent plusieurs stances, sont compris dans l'*Ekanipāta*. Ce n'est donc pas au texte actuel que la répartition s'est d'abord référée; les récits en question n'étaient, dans la collection primitive de vers, représentés que par une strophe

unique. Celles que la tradition a pu ensuite mêler de sa propre autorité au récit explicatif sont demeurées non avenues. Et c'est de même qu'on s'explique comment, en tant de morceaux, le chiffre des stances excède celui que supposerait la place qu'ils occupent. Ils sont, à partir du Pañcanipāta, fort nombreux. Je n'en relève aucun qui reste au-dessous du chiffre prévu. Je ne me flatterais assurément pas, dans la plupart des cas, de discerner les vers qui ont dû être ajoutés. Peut-être ces anomalies remontent-elles en partie jusqu'au recueil primitif, sans que le commentaire y ait aucune responsabilité : à coup sûr, si la répartition des contes avait été faite pour le texte de l'*Aṭṭhakathā* tel que nous le possédons, elle ne révèlerait pas à cet égard tant d'irrégularités: il y a peu d'apparence qu'un texte comme le nôtre, établi et fixé à Ceylan[1], y ait subi des interpolations si larges; et c'est seulement au recueil versifié qui lui sert de base que peut se rapporter l'ordonnance des morceaux. Une fois établie, entourée du prestige propre à un texte canonique, elle devait survivre telle quelle aux accidents de dates diverses qui avaient pu en altérer la rigueur première.

Quant à l'origine de ces stances, il est clair que, en grand nombre, elles peuvent, pour le fond tout au moins, sinon dans leur forme actuelle, remonter aux couches littéraires antérieures au bouddhisme lui-même. Les motifs qu'en a donnés M. Fausböll

[1] Cf., par exemple, *Jātaka*, IV, 490, 20 et seq.; VI, 30, 3 et seq.

ne sont pas très convaincants; son raisonnement repose essentiellement sur cette conviction qui sera sans doute partagée par peu de critiques, et qui est à coup sûr très éloignée de nos conclusions, que les récits en prose reproduiraient sans altération la parole authentique du Buddha. N'a-t-il pas paru admettre lui-même que, lorsque le texte de la *Jātakaṭṭhakathā* parle de *pāli*, *pālipotthakā* ou même simplement *potthakā*, il désigne les vers conservés dans la tradition actuelle? C'est donc qu'ils étaient constitués en un texte suivi, arrêté et préexistant.

On entrevoit ce qui a empêché des juges excellents de bien poser la question ou d'en saisir la solution vraie. Si l'on rapproche ces stances disjointes par le Commentaire, elles ne forment pas d'ordinaire un ensemble bien lié. Le plus souvent elles se soudent mal, elles se succèdent dans une relation que rien ne définit. Parfois leur tour irrégulier et forcé leur prête un aspect de simple résumé mnémonique. Nous savons aujourd'hui par de nombreuses analogies, j'en ai rappelé tout à l'heure quelques-unes, que ce genre de compositions si propres par la brièveté relative des morceaux à vivre dans la mémoire, à jalonner, sans la surcharger, les souvenirs de l'enseignement oral, a des racines profondes. Il suffit d'en appeler à quiconque est au fait des habitudes littéraires de l'Inde, du rôle considérable que la forme gnomique y a joué dans toutes ses variétés; on comprendra, sans que j'y insiste, combien il est ici aisé d'admettre que, si abrupts qu'ils apparaissent

souvent, si heurtées qu'en soient les transitions, de pareils morceaux versifiés, plus ou moins cimentés par la survivance des récits auxquels ils se rapportaient, se soient perpétués à l'état de petites unités littéraires; une prose sous-entendue et nécessairement plus flottante en formait le commentaire indispensable, parallèlement existant, mais tardivement fixé.

Les vers du *Sujātajātaka* (n° 352) offrent certainement un exemple frappant d'entrée en matière brusque et obscure; les interlocuteurs y sont introduits sans avertissement; ni la scène, ni les personnages, ni l'enchaînement n'y sont établis; tout semblerait interdire de les prendre comme un ensemble. Or, précisément, nous trouvons que ces huit stances, dans le même ordre et sans aucun alliage de prose, forment le huitième paragraphe du premier chapitre du *Petavatthu*. C'est donc que, malgré tout, elles avaient une existence individuelle. Les stances du *Ghaṭajātaka* (n° 454) constituent de même le paragraphe 6 du deuxième chapitre du *Petavatthu* (englobant, pour le remarquer en passant, deux *abhisambuddhagāthās*); et justement cette version, outre les variantes secondaires, se distingue par l'addition de cinq vers, par la transposition d'un sixième. On ne peut donc penser à un emprunt direct qui diminuerait le prix de la comparaison; il s'agit bien de deux traditions indépendantes quoique issues d'une source commune.

Je ne cite que les cas qui me tombent d'abord sous la main. Il serait facile d'en grossir le nombre.

Ce serait, je pense, bien superflu. Si même je n'ai pas été plus court, c'est que l'on ne saurait s'écarter à la légère des vues d'un savant aussi consciencieux, aussi expert que l'éminent éditeur de la *Jātakaṭṭhakathā*, surtout de vues qu'il a cru devoir reprendre récemment dans le post-scriptum de sa monumentale publication (VI, p. II-III). Certes l'ouvrage est jeté dans un cadre où se distinguent des parties diverses : *paccuppannavatthu* ou incident de la vie du Buddha auquel est rattachée l'exposition du conte; *atītavatthu*, c'est-à-dire le conte même rapporté au Buddha dans une vie antérieure; glose des vers; formules finales qui rapprochent les deux récits par l'identification des personnages. Mais ce sont là des distinctions tout extérieures. Tel qu'il est, le texte se compose essentiellement de deux éléments : les stances, toutes les stances (sauf encore une fois les interpolations possibles, et sauf aussi les vers cités accidentellement dans le *paccuppannavatthu*), qui constituent le seul Jātaka canonique, et qui toutes, *abhisambuddhagāthās* ou autres, ont *a priori* un droit égal à y être comptées, — la prose, qui tout entière constitue le commentaire de cette tradition centrale. Il est évident qu'elle peut, qu'elle doit contenir des parties inégalement anciennes, que nombre de contes sont, par l'invention, antérieurs au bouddhisme même, tandis que l'application bouddhique, les incidents prétendus auxquels ils sont reliés dans la carrière du Buddha représentent nécessairement un arrangement tardif; mais, quelques distinctions qu'il

y ait lieu de statuer à cet égard, le texte même qui embrasse ces éléments divers est, dans la rédaction qui nous l'a conservé, tout du même temps et des mêmes mains. M. Fausböll a multiplié dans son édition les types divers destinés à en distinguer les divers éléments J'estime qu'il eût pu se contenter de deux caractères : l'un destiné à mettre en vedette le texte original, le Jātaka, c'est-à-dire les stances, l'autre appliqué uniformément à tout le reste. A coup sûr le parti qu'il a pris de marquer par une impression plus fine les *abhisambuddhagāthās* et les vers analogues, comme appartenant à une autre stratification, plus récente, s'inspire d'une pensée inexacte.

On se souvient de la classification, commune (sauf les variantes) aux bouddhistes du nord et à ceux du midi, qui répartit les écritures en neuf ou douze *aṅgas*. On a semblé, on semble encore parfois admettre que ces catégories désignent des livres déterminés; c'est sûrement se tromper. La tradition y est simplement classée suivant les caractères extérieurs propres à certains ordres de compositions : *sūtras* ou stances, miracles ou prédictions, paroles mémorables ou exclamations inspirées, etc.

Cette énumération, comme il arrive si souvent dans l'Inde, n'est pas réglée par un principe sévère, par une méthode rigoureuse; mais elle paraît, si on la suppose inspirée par un canon existant, tellement dépourvue d'intérêt, qu'on est tenté de la rapporter aux souvenirs d'une époque plus haute où la tradi-

tion, purement orale, n'avait pas encore été fondue dans des cadres littéraires définitifs. *Jātaka* désigne, d'une façon générale, cet ordre de récits qui, empruntés au trésor populaire des contes, ont été utilisés par le bouddhisme pour sa prédication. En revanche, c'est comme un livre déterminé que le *Jātaka* est incorporé dans le *Khuddakanikāya* du canon pâli, et ce livre n'était autre que la collection des stances. Et combien, ainsi défini, ne s'associe-t-il pas naturellement dans cette série à des articles comme l'*Itivuttaka*, l'*Udāna*, les *Theragāthās*, le *Cariyāpiṭaka*, etc.? Soit par l'aspect général de la composition, soit par le principe numérique qui préside à l'ordonnance des matières, les uns et les autres se rapprochent étroitement.

Le *Khuddakanikāya* a, dans l'ensemble des écritures pâlies, un caractère à part. Dans tous les autres livres du canon, les stances sont accidentelles, d'ordinaire très clairsemées, ici elles sont l'essentiel; autant que nous en pouvons juger par les parties qui en sont publiées, la prose est partout explicative et secondaire. Il représente en quelque sorte le *Corpus* des stances bouddhiques; par plusieurs titres les livres entre lesquels cette littérature poétique s'y trouve distribuée, se rapportent d'assez près à l'énumération des neuf ou douze *aṅgas*. Je croirais volontiers que classification théorique et répartition littéraire s'inspirent également de notions communes; résultant de la nature même des choses, elles étaient, si je puis dire, en suspension dans l'atmosphère des milieux

bouddhiques où se transmettait la masse plus ou moins imparfaitement organisée des vers qu'avait conservés la tradition. Ce qui est certain, c'est que le cinquième *nikāya*, le *Khuddaka*, s'oppose aux quatre premiers par des caractères, notamment la prédominance de l'élément métrique, qui sont loin à mon sens d'impliquer *a priori* une origine plus tardive ou moins authentique; il en faudra certainement tenir grand compte, quand, la publication des textes étant complétée, on s'attaquera dans le détail, avec plus de rigueur qu'il n'est encore possible, aux problèmes que soulève la rédaction du canon pâli.

LE KARMA-ÇATAKA

PAR

M. L. FEER.

(SUITE ET FIN.)

CHAPITRE VI.

72, VI, 1. — BYA (*Paxī*) « L'oiseau » (1).

Temps présent. — Un oiseau appelé Mayūrakānta (*Rma-bya-lta-na sdug*) « paon charmant » voltigeant pendant que Bhagavat se trouvait sur le mont Gṛdhrakûṭa entouré de plusieurs millions d'auditeurs, vint se placer devant lui et entendit la proclamation des trois points de la Loi. Peu après, il devint la proie d'un faucon et renaquit dans la maison d'un Çreṣṭhī de Rājagṛha. Il reçut une instruction très soignée, fut gagné à l'enseignement du Buddha et initié; mais il n'arriva à l'état d'Arhat que la septième année; il passa la huitième à cueillir des fleurs pour les offrir à la Confrérie.

Temps passé. — Ce personnage avait été jadis roi de Kāçī sous le nom de Brahmadatta. Vaincu à la guerre par le roi du Videha, il s'était trouvé en

fuyant dans une épaisse forêt et était descendu de cheval pour se reposer. Non loin de là, un paon se divertissait avec ses paonnes et le roi vaincu lui portait envie, quand une voix l'épouvanta. Il crut que l'ennemi arrivait, mais ne vit qu'un homme appuyé contre un arbre, et, jugeant que ce devait être un éminent personnage, il lui offrit la nourriture qui, selon l'usage du temps, était renfermée dans la selle de son cheval. Cet homme était un Pratyekabuddha qui, par reconnaissance, s'éleva dans l'air, emportant avec lui le roi qu'il mit dans un lieu où ce prince n'avait plus rien à craindre. Le roi fit alors un praṇidhāna pour ne renaître que parmi les paons, et pour trouver un maître semblable à ce protecteur, mais bien supérieur, qui le fît arriver à l'état d'Arhat.

Conclusion. — Ce maître supérieur était le Buddha Çākyamuni, sous qui le praṇidhāna produisit son effet.

73, VI, 2. — BYA (*Paxī*) « L'oiseau » (2).

Temps présent. — Un oiseau nommé ..... matsyanânāparvavān (Gu-mu-ña-i dus-ston sna-tsogs-can) était malade, à l'extrémité. Le Buddha vint le trouver, escorté de 500 geais bleus; ce qui inspira au malade le désir de faire partie de ce cortège; et c'est dans cette disposition qu'il mourut. Il renaquit parmi les dieux, vint faire au Buddha la visite accoutumée et s'en retourna bien endoctriné. Çāriputra, invité par son maître à expliquer pourquoi ce dieu

avait été oiseau, ne trouva qu'une chose à dire, c'est qu'il avait déjà passé par plusieurs existences d'oiseau. Le Buddha donna alors l'explication que son disciple n'avait pas su trouver.

Temps passé. — Au temps du Buddha Arthadarçî (Don-gzigs), cet oiseau avait été un bhixu chargé du service de la Confrérie; comme, dans une distribution des dons qu'il avait reçus, les bhixus les lui arrachaient brutalement, il leur avait reproché d'être «sans raison comme des animaux»; mais il s'était repenti de cette parole lancée dans la colère et avait fait un praṇidhāna pour échapper aux conséquences de ce méfait, sous un maître tel que Arthadarçī.

Conclusion. — Il avait en effet atteint le but visé, mais après avoir constamment passé depuis Arthadarçī, par l'animalité.

74, VI, 3. — VIDEHA.

Temps présent. — Le brahmane Videha (Lus'phags) de Çrāvastī eut un fils qu'on appela Vaideha (Lhag-'phags), parce qu'il faisait la joie de son père qui lui fit donner une éducation complète. Videha, voulant faire une offrande solennelle, crut devoir consulter le Buddha pour que rien ne manquât à un acte aussi important, en vue duquel il avait réuni 500 excellentes pièces de bétail. Il se rendit donc avec son fils à Jetavana et soumit le cas à Bhagavat. Celui-ci lui donna une leçon telle qu'il devint Srota-

āpanna, et Videha, renonçant à faire banqueter les brahmanes, invita le Buddha à dîner. Rentré chez lui, il rendit la liberté au bétail qu'il avait réuni et prépara tout pour la réception du Buddha et de ses bhixus. Les brahmanes devinrent furieux en voyant que la libéralité projetée à leur intention avait profité aux bouddhistes. Videha, l'ayant su, alla les trouver et leur déclara qu'il y avait des dons préparés pour eux; mais rien ne pouvait les apaiser. Ils voulaient tuer le père et le fils; ceux-ci se réfugièrent à Jętavana où ils devinrent bhixus, puis Arhats.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, Videha et Vaideha étaient aussi deux brahmanes. Le père, faisant une offrande, enfonça un instrument dans le corps d'un brahmane qui troublait la cérémonie et le tua. Les brahmanes furieux rayèrent son nom et voulurent le tuer. Le père et le fils se réfugièrent à Ṛṣivadana, se firent initier à l'enseignement de Kāçyapa et formulèrent un praṇidhāna pour devenir Arhats sous le successeur de Kaçyapa.

Conclusion. — En effet ils obtinrent cet avantage par Çākyamuni.

NOTA. — Avadāna parallèle.

75, VI, 4. — STON-PA (*Çāstā*) « Le Docteur ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrāvastī, ayant eu successivement sept fils, auxquels il avait fait donner une excellente éducation, les engagea à chercher chacun sa voie en s'appuyant sur

le maître de maison Anâthapiṇḍada. Le septième seul suivit ce conseil; les six autres s'attachèrent à l'un des six docteurs Tīrthikas. Chacun d'eux ayant invité à dîner celui qu'il avait choisi pour maître, le septième, avec le concours de ses frères, invita le Buddha. Bhagavat accepta l'invitation et, après le repas, donna une instruction telle que le maître de maison devint Srota-āpanna avec tout son entourage; il offrit de donner sa vie durant au Buddha et à la Confrérie tout ce qui leur était nécessaire; le Buddha accepta. Quant aux fils, ils se firent initier et devinrent Arhats.

Temps passé. — 1. Autrefois les six frères aînés étaient six rois divisés et toujours en guerre les uns avec les autres. Le septième était le roi de Kāçī Brahmadatta et faisait tous ses efforts pour les réconcilier. Il recourut à l'aide d'un ṛṣi du pays qui n'était autre que le Bodhisattva. Les six rois étant venus assiéger Bénarès, Brahmadatta fit venir le ṛṣi dont la vue et les exhortations produisirent un tel effet que les six rois renoncèrent à la royauté, et, mettant leurs fils à leur place, se firent initier et arrivèrent à la possession des quatre Dhyānas et des cinq Abhijñās.

2. Plus tard, au temps de Kāçyapa, les sept étaient fils d'un maître de maison de Bénarès. Les six aînés suivirent des voies diverses; le septième qui s'était attaché à l'enseignement de Kāçyapa, réussit à les y gagner, et ils firent un praṇidhāna pour devenir Arhats sous le successeur de ce Buddha. Le maître de maison en fit un afin de les avoir toujours

pour fils et de s'attacher au Buddha qui devait venir après Kāçyapa.

Conclusion. — Toute la famille a eu satisfaction.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle et même historique.

76, vi, 5. — Od-sruṅ (*Kāçyapa*).

Temps présent. — Le bhixu Kāçyapa, après une retraite prolongée, reparut dans l'assemblée avec de longs cheveux et une longue barbe, des habits usés, dans une tenue qui excita le mépris. Le Buddha, pour étouffer ce mauvais sentiment, déclara qu'on ne devait pas mépriser Kāçyapa, l'invita à partager son siège et démontra que ce bhixu était presque son égal, par un long discours portant sur les quinze points suivants : 1°-4° les Dhyānas; 5° la pénétration; 6° l'āyatana; 7° le Vijñāna sans limites; 8° l'āyatana du néant; 9° l'āyatana de l'existence et de la non-existence; 10° la puissance surnaturelle; 11° l'oreille divine; 12° la connaissance de la pensée d'autrui; 13° le souvenir des anciennes existences; 14° l'œil divin; 15° la délivrance complète. — Les bhixus, étonnés de voir ce disciple égalé au maître, demandèrent une explication. Voici celle qu'ils reçurent :

Temps passé. — Autrefois le Bodhisattva était, sous le nom de Brahmadatta, roi de Kāçī, et Kāçyapa, sous celui de Koça (*Mdz'od*) « trésor », était le premier de ses 500 ministres. Le roi n'avait de satisfaction ni de ses 500 femmes qui ne lui don-

naient pas de fils, ni de ses ministres, qui, à l'exception de Koça, étaient sans énergie. Obligé de partir pour repousser l'attaque d'un prince voisin, il chargea Koça du gouvernement pendant son absence. Plus tard, ayant eu un fils dans un âge avancé, et voyant qu'il laisserait le trône à un enfant en bas âge, il fit venir Koça, alla au-devant de lui pour lui faire honneur, et lui annonça qu'il lui donnait la mission, après sa mort, de gouverner le royaume et de protéger son fils. Il mourut; Koça confia à chacun des ministres l'administration d'une partie du pays, veilla sur l'ensemble, prit soin du fils du roi défunt, et, quand le moment fut venu, lui remit la couronne et le trône.

Conclusion. — Kāçyapa fut ainsi assimilé, presque égalé à Çākyamuni comme Koça l'avait été à Brahmadatta.

Nota. — Avadāna-jātaka, parallèle, historique, correspondant très exactement, par le récit du temps présent, au sutta 9 du Kassapa-saṁyuttam (Samyutta-nikāya, II, xvi).

77, vi, 6. — Kun-dga-vo (*Ananda*).

Temps présent. — Le Buddha, sur le point d'entrer dans le Nirvāna, fait ses dernières recommandations à Kāçyapa et à Ānanda, en vue de la conservation de sa doctrine, puis il charge Kāçyapa de faire un tour de « promenade » avec le « vulgaire de la Confrérie », afin que son entrée dans le Nirvāna se fasse « sans vacarme ». Resté seul avec Ānanda, le Buddha évoque

les quatre grands rois et Indra, leur confie la garde de sa doctrine et prédit dans un fort long discours mélangé de prose et de vers, ce qui arrivera dans mille ans (une éclipse momentanée de la doctrine). Après avoir écouté cette interminable diatribe, les dieux se retirent en promettant de s'acquitter de la tâche qui leur est confiée.

Les bhixus remarquant que Kāçyapa et Ānanda sont appelés à propager la doctrine du maître, puisqu'il a confié au premier « l'enseignement » (*bstan*), au second le « trésor de l'audition » (*thos pai mdzod*), le Buddha explique à cette occasion comment autrefois il avait confié son armée à Kāçyapa et son trésor à Ānanda.

Temps passé. — 1. Autrefois le Bodhisattva était Mahādeva, roi de Mithila, et avait pour premiers ministres Kāçyapa et Ānanda sous les noms de Nanda et Upananda. Se voyant près de mourir en ne laissant qu'un fils en bas âge, il confia à l'un — le futur Kāçyapa — ses quatre corps d'armée, à l'autre — le futur Ānanda — la garde de son fils, de son trésor et de son palais. Il mourut, et les deux fidèles ministres remplirent leur mission jusqu'au jour où ils remirent, l'un l'armée, l'autre le trésor et le palais, au fils du roi arrivé à l'âge de régner, et qui n'était autre que Rāhula sous le nom de Gsom-can.

2. Plus tard, sous Kāçyapa, Ānanda s'étant fait initier, fut déclaré par le Buddha « le premier de ceux qui retiennent ce qu'ils ont entendu », et fit un praṇidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le Bud-

dha Çākyamuni, être aussi déclaré par lui le « meilleur de ceux qui retiennent ce qu'ils ont entendu », et répandre au loin ce trésor après son Nirvāṇa. — Semblablement Kāçyapa ayant été déclaré par le Buddha Kāçyapa le « premier de ceux qui possèdent les qualités de la purification (?) » (*Sbyaṅs pa-i yon-tan*, skr. *Dhutaguṇa*), avait fait un praṇidhāna pour être honoré du même titre par Çākyamuni; puis, étant mort et ayant repris naissance comme fils du premier ministre du roi Kṛkī, il était devenu premier ministre de ce roi. Après le Nirvāṇa du Buddha, il avait été chargé par le roi de la direction du Caitya qui fut élevé en son honneur. Le roi avait institué une fête du Caitya; mais, au bout de sept ans, l'enseignement était déchu, et il n'y avait plus de bhixus. Après avoir rendu, comme le roi, hommage au Caitya, le futur Kāçyapa avait fait un praṇidhāna pour obtenir le degré d'Arhat sous Çākyamuni avec cet ordre : « Prends possession de l'enseignement ! »

Conclusion. — Les deux disciples revivant au temps du Buddha Çākyamuni obtinrent la réalisation de leur vœu.

NOTA. — Avadāna-jātaka parallèle historique. Il est à noter que dans ce récit consacré à Ananda, c'est Kācyapa qui attire le plus fortement l'attention.

78, VI, 7. — 'DZIN-BYED (*Gṛhītā*) « le Preneur ».

Temps présent. — Le brahmane Gṛhītā ('Dzin-byed) à Rājagṛha et Tiṣya (Rgyal) à Nâlada (Dam-

bu-sbyin) eurent chacun un fils. Celui du premier fut appelé Gṛhītāputra (*'dzin byed kyi bu*) « fils de Gṛhītā »; celui du second, né avant l'autre, Upatiṣya (*Ñe rgyal*). Ils furent tous les deux élevés avec le plus grand soin. Upatiṣya se fit initier parmi les parivrâjakas, il devint sous le nom de Çāriputra, disciple de Çākyamuni, puis Arhat, et fut déclaré par son maître « le premier des savants ». Gṛhītāputra s'était attaché au roi Bimbisāra et profitait de la faveur du prince pour spolier les brahmanes et les maîtres de maison, en même temps qu'il s'appuyait sur ceux-ci pour spolier le roi.

Çāriputra, jugeant le moment venu de le convertir, se présenta chez lui, fut reçu très aimablement, mais refusa les mets que Gṛhītāputra lui offrait, et lui reprocha sa conduite. Gṛhītāputra s'excusa sur les charges nombreuses qui lui incombaient. Çāriputra lui posa plusieurs questions, ou, pour mieux dire, lui présenta plusieurs arguments qui le touchèrent profondément, et le laissa bien fixé sur la « base quintuple de l'enseignement du brahmacarya »; puis s'en alla séjourner dans les montagnes du Midi.

Un bhixu, venu de Veṇuvana dans la même région, rencontra Çāriputra et lui donna de telles nouvelles de Gṛhītāputra, que Çāriputra l'alla trouver, le questionna sur sa santé, puis sur l'enfer, sur le ciel, lui donna une instruction et le quitta « résidant dans les quatre incommensurables » (*ts'ad-med-pa bji*) ou les « quatre résidences de Brahma ». Le Buddha, jugeant l'instruction donnée par Çāriputra insuffisante, se rendit lui-même auprès de Gṛhītāputra et lui adressa

un enseignement qui le fit arriver à l'état d'Anāgāmi; peu après, Gṛhītāputra mourut et renaquit dans le monde de Brahmā. Rentré à Jetavana avant Çāriputra, le Buddha lui reprocha, quand il fut de retour, de n'avoir pas enseigné tout de suite la vérité à Gṛhītāputra, dont il lui annonça en même temps l'arrivée à l'état d'Anāgāmī et la mort.

Temps passé. — 1. Gṛhītāputra avait été jadis un brahmane pauvre de Vikalaha ('Thab-med) au temps du roi Nāga (Klu), et voisin d'un brahmane riche qui spoliait d'une part les brahmanes et les maîtres de maison, d'autre part le roi, les uns par les autres, vivant par ce moyen dans l'abondance et le plaisir. Mais le pauvre enviait l'opulence du riche et, un Pratyekabuddha s'étant présenté, il lui donna une aumône. Le saint personnage s'éleva dans l'air. A la vue de ce prodige, le brahmane pauvre fit un praṇidhāna pour naître toujours dans une famille riche, pour spolier les uns par les autres les rois et les notables, et rencontrer un maître encore supérieur à celui qu'il venait de voir.

2. Plus tard, étant Upāsaka de Kāçyapa, il avait fait un praṇidhāna pour se plaire à l'enseignement du successeur de ce Buddha.

Nota. — Avadāna parallèle historique.

79, vi, 8. — Rab-bzaṅ (*Subhadra*).

Temps présent. — A chacun des actes du Bodhisattva (descente du Tuṣita, etc.), Indra invitait le roi

des Gandharvas Sunanda à lui rendre hommage; mais Sunanda prétextait une occupation pour s'en dispenser. Pendant ce temps, à Kuça, le parivrājaka Subhadra doué de la puissance surnaturelle, et grandement honoré, résidant tantôt dans un bois d'Udumbara, tantôt sur les bords du lac Anavatapta, était témoin de certains phénomènes extraordinaires, causés par les actes du Buddha, mais qu'il attribuait à ses propres mérites. Skul byed, reçu dans la Confrérie peu après la donation de Jetavana, et arrivé à l'état d'Arhat, vint sur les bords du lac Anavatapta. Subhadra ayant voulu lui en interdire le séjour, ils luttèrent l'un contre l'autre en faisant des prodiges, et Subhadra vaincu quitta la place.

Arrivé au terme de sa carrière, le Buddha vit qu'il lui restait deux conversions à accomplir, celle de Sunanda et celle de Subhadra. Il engagea le roi des Gandharvas à jouer avec lui de la Vinā. Le Buddha coupa successivement toutes les cordes de son instrument et en tira tous les sons, même après avoir coupé la dernière corde. Sunanda, incapable de faire un pareil tour de force, s'humilia, écouta l'instruction du Buddha, devint Srota-āpanna, puis s'en retourna au Ciel.

En même temps toutes les fleurs se flétrirent dans le bois d'Udumbara. Subhadra, qui avait cent vingt ans, crut voir dans ce prodige l'annonce de sa fin prochaine, mais un dieu vint lui dire que ce phénomène avait pour cause l'entrée prochaine du Buddha dans le Nirvāṇa. Subhadra, malgré sa science et sa

présomption avait conservé des doutes; il voulut voir le Buddha avant sa disparition, réussit, non sans peine, à pénétrer jusqu'à lui, fut éclairé, devint Arhat, et obtint la faveur d'entrer dans le Nirvāṇa avant son maître.

Temps passé. — 1. Au temps de Kāçyapa, Subhadra était une divinité. Le roi Kṛkī avait invité le Buddha à dîner. Dans cette circonstance, Açoka, fils du Puhorita du roi, avait, malgré sa résistance, été attiré par le Buddha au point de devenir Arhat. Au moment du Nirvāṇa de Kāçyapa, la nouvelle de ce grand événement, proclamée par les dieux, lui causa une telle émotion et lui arracha de tels cris de douleur qu'un dieu l'interrogea et, ému de compassion, le transporta auprès du Buddha, de manière qu'il reçut une dernière instruction de son maître. Le dieu (c'était le futur Subhadra) touché de cette scène, fit un praṇidhāna pour devenir Arhat sous le successeur de Kāçyapa et, comme Açoka, entrer dans le Nirvâṇa avant son maître.

2. Subhadra avait encore été divinité au temps de Krakucchanda et, en prononçant le « mantra de Krakucchanda » avait attiré vers lui 500 ṛṣis qui habitaient une forêt. Devenus bientôt Anâgâmîs, puis Arhats, ces convertis, à l'approche du Nirvāṇa de leur maître éprouvèrent une telle douleur à la pensée de le voir disparaître, que par la force de leur volonté, ils entrèrent avant lui dans le Nirvāṇa. La divinité qui les avait amenés au Buddha, touchée à ce spectacle, fit un praṇidhāna pour arriver à l'état d'Arhat

sous un maître semblable à celui-là, et le devancer dans le Nirvāṇa.

3. Autrefois encore, Subhadra étant roi de Kâçī, triomphait de tous les rois voisins au moyen d'un cheval savant. A la mort de ce cheval, les rois se rassemblèrent dans une pensée hostile. Des chevaux ayant été amenés du Nord, le roi de Kāçī les fit acheter par des connaisseurs, et ordonna de rechercher si parmi ces animaux il y en avait un savant. Il s'en trouva un. Le roi monta ce cheval savant, marcha contre les ennemis qui blessèrent le cheval au ventre. Avant de mourir, cet animal (qui était le Bodhisattva) prononça une sentence qui rendit au roi le courage.

4. Une autre fois, Subhadra était une gazelle faisant partie d'un troupeau de 500 individus dont le Bodhisattva était le chef. Le troupeau étant poursuivi par Karṇa (Rna-ba) roi de Kanyakubjā, son chef lui fit passer un cours d'eau pour le mettre à l'abri du danger en se plaçant au milieu pour que les gazelles, lui sautant sur le dos, pussent franchir le torrent en deux bonds. La gazelle, qui devait être plus tard Subhadra, étant restée en arrière et n'osant pas traverser, le Bodhisattva la prit et la transporta à l'autre bord.

5. Au temps de Kāçyapa, Sunanda était un Upāsaka pauvre qui charma le Buddha par sa musique, lors de l'accueil que lui fit le roi Kṛkī, et il formula un praṇidhāna pour devenir un jour roi des musiciens et goûter les leçons du successeur de Kāçyapa.

6. Jaya (Rgyal-ba-po) qui régnait à Akalahajaya (Thub-med rgyal) eut un fils qu'on appela Vijaya (Rnam-par rgyal-va), et qu'il fit voyager. Rappelé par les ministres lors de la mort de son père, Vijaya régna si bien et fit si bien fleurir la vertu, que tous les mourants renaissaient chez les dieux. Indra, voyant ses demeures se remplir à l'excès, résolut d'éprouver Vijaya; il fit apparaître des êtres qui ne pouvaient manger que de la chair (humaine) et ne boire que du sang humain. Pour les satisfaire, Vijaya se taillada le corps en faisant un praṇidhāna pour la Bodhi. Indra, après avoir, dans un entretien, constaté son esprit de sacrifice, avoua qu'il avait voulu l'éprouver, lui demanda pardon, et remit le corps du roi dans l'état où il était primitivement.

Nota. — Cet avadāna historique, et jātaka en partie, correspond au récit 40 (iv, 10) de l'Avadāna-Çataka, intitulé comme lui Subhadra; mais il est beaucoup plus compliqué et surchargé. D'abord la conversion de Sunanda, dont l'Avadāna-Çataka ne parle pas, est mêlée à celle de Subhadra et l'évocation du souvenir du passé est beaucoup plus considérable. L'épisode 3 du *temps passé* (l'histoire du cheval savant) correspond aux textes 23 et 24 du Jataka pâli. Quant au 6ᵉ et dernier, il ne se rattache ni à Subhadra ni à Sunandra par aucun lien visible; c'est une version du Çivi-jātaka qui vient là on ne sait trop pourquoi. (Voir ci-dessous 125, 6.)

80, vi, 9. — Yon-rabs (*Daxiṇā*) « Honoraires ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrāvastī ayant foi au Buddha, recevait chaque jour à sa

table des bhixus choisis dans la Confrérie. A la suite d'un repas offert à Bhagavat et à ses disciples, il devint Srota-āpanna. Un jour qu'il avait reçu et hébergé un bhixu devenu Arhat depuis peu et Snal-gtogs, attaché du Vihāra, Çāriputra, songeant que le bhixu n'était pas capable d'exposer la théorie du don, vint dans cette maison et exposa lui-même cette théorie. Le maître de maison et sa femme devinrent Anāgāmīs à la suite de cette instruction; ils se firent ensuite initier et finirent par arriver à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Du temps de Kāçyapa, ces deux époux s'étaient fait initier, avaient fait des dons et pratiqué le Brahmacarya. A l'article de la mort, ils avaient fait un praṇidhāna pour naître toujours dans une famille riche et acquérir l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa.

81, VI, 10. — RGAN JUGS (*Purānāgata*)
« Entré vieux » (1).

Temps présent. — Lorsque Anāthapiṇḍada fit au Buddha le don magnifique de Jetavana, un maître de maison de Çrāvastī, désireux de faire mieux que lui, entreprit un voyage aux îles, ramassa d'immenses richesses, et fit des libéralités; mais il ne surpassa pas Anāthapiṇḍada. Çāriputra, qu'il consulta sur les moyens d'arriver à ses fins, l'engagea à se faire initier. Il suivit le conseil et devint Arhat. Anāthapiṇḍada, informé de la chose, vint le trouver, lui rendit hom-

mage et promit de lui fournir, sa vie durant, tout le nécessaire.

Temps passé. — 1. Au temps de Kāçyapa, ce maître de maison ayant déjà voulu surpasser un de ses collègues de la même manière, avait été réduit à se faire bhixu pour atteindre le but, et, à l'article de la mort, avait fait un praṇidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa.

2. Antérieurement, au temps de Kanakamuni, étant maître de maison, il avait répondu à l'appel du roi Sukha ou Xema (Bde-va) qui, voulant élever un Caitya à ce Buddha, avait invité tous les habitants de Sukhavatī (Bde-ldan) à concourir à cette bonne œuvre par des offrandes aussi considérables que possible. Il était parvenu à réunir neuf koṭis et demi d'or et, tout en regrettant de n'avoir pu augmenter encore cette somme colossale, il l'avait offerte au roi pour le Caitya, voulant surpasser tous les autres et n'être surpassé par personne.

Nota. — Avadāna parallèle, historique.

82, vi, 11. — Rgan-jugs (*Purānāgata*) « Entré vieux » (2).

Temps présent. — Les deux enfants de la sœur d'Ānanda, devenus orphelins lors du massacre des Çākyas, furent recueillis par un maître de maison de Çrāvastī venu pour affaires à Kapilavastu, amenés à Çrāvastī et placés à l'entrée de Jetavana. Ānanda les y trouva, les reconnut et leur donna la moitié de sa

nourriture; mais il en résulta pour lui une faiblesse qui fut remarquée. Bhagavat, en ayant su la cause, voulut mettre les neveux d'Ānanda en mesure de gagner leur vie, et autorisa leur initiation, abaissant de quinze ans à sept ans la limite d'âge précédemment fixée.

Ānanda négligeant l'instruction des enfants, Maudgalyāyana lui fit des observations à ce sujet, de sorte que Ānanda s'en déchargea sur lui. Mais comme ses élèves mettaient beaucoup d'ardeur à l'étude, Maudgalyāyana ne les poussa pas trop; ce qui lui attira les reproches d'Ānanda. Là-dessus, Maudgalyāyana pour stimuler les enfants leur donna dans une promenade la vision d'un Enfer où des damnés étaient battus et meurtris de toutes les manières, et où se trouvait un vase en fer bouillant qu'on leur dit être destiné aux neveux d'Ānanda s'ils étudiaient mollement. Épouvantés, ils questionnèrent Maudgalyāyana; celui-ci leur répondit que cela avait été fait pour les pousser au travail; et ils se mirent à étudier avec ardeur.

Mais le souvenir de la vision infernale pesait sur eux; ils manquaient d'appétit et parfois vomissaient ce qu'ils avaient pris. Sur les observations d'Ānanda, Maudgalyāyana, dans une nouvelle promenade, leur fit voir une apparition céleste, deux trônes vides entourés de divinités, qu'on leur dit être destinés aux neveux d'Ānanda après leur mort s'ils avaient pratiqué l'héroïsme. Ils redoublèrent alors d'énergie et devinrent Arhats sept ans après leur initiation; leurs

compagnons d'études devinrent aussi Arhats à leur exemple.

Temps passé. — Les neveux d'Ānanda avaient, au temps de Kāçyapa, fait partie d'une société de 500 amis, qui étaient allés au parc pour rendre hommage au Buddha récemment arrivé à Bénarès avec une nombreuse assemblée de Bhixus et résidant dans le parc. La pensée leur vint alors d'entrer dans la Confrérie; mais, à la réflexion, ils ajournèrent, sans y renoncer, leur initiation, si bien que d'ajournement en ajournement, ils moururent les uns après les autres sans avoir été initiés. Il ne resta plus que ces deux qui se firent initier et furent chargés du service de la Confrérie. On les traitait de « entrés vieux ». L'un d'eux prit mal la chose et se plaignit; mais l'autre lui fit comprendre que c'était le résultat de leur imprudence, qu'il n'y avait pas lieu de se fâcher, et ainsi il le calma. A l'article de la mort, ils firent tous les deux un praṇidhāna pour devenir Arhats sous le successeur de Kāçyāpa, et, pour que le jeune âge ne fût pas un obstacle à l'initiation, qu'elle pût se faire dès l'âge de sept ans.

Nota. — Avadāna historique, parallèle. (Voir Dul-va, I, p. 123-127.)

CHAPITRE VII.

83, VII, 1. — Phye-bo (*Apāṅga*) « Rampant ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrāvastī eut un fils qui était né impotent, hors d'état de

marcher, et auquel on donna pour ce motif le nom de Apâṅga (Phye-bo). Mais, dès sa naissance, la maison avait prospéré; et cette influence bienfaisante se développait à mesure qu'il grandissait. Sa renommée se répandit partout; tout le monde venait le voir, et ces visites portaient bonheur à ceux qui les faisaient. Son père lui fit donner une excellente éducation. On le promenait en palanquin.

Un jour qu'il était au parc, il remarqua la direction que prenait une foule de gens et s'enquit de cette particularité. Ayant appris que le fils du roi des Çâkyas, désigné par le titre de Bhagavat, était le but de ce pèlerinage, il voulut le voir, se fit porter dans son palanquin auprès de lui; et, sorti de sa litière, rampant sur les quatre membres, il vint le saluer, entendit ses discours et devint Srota-âpanna. Le désir d'entrer dans la Confrérie naquit en lui et eut pour effet immédiat de mettre fin à son infirmité; ayant sollicité et obtenu la réalisation de ce désir, il devint Arhat.

Temps passé. — Pour avoir, au temps de Kâçyapa, prononcé des paroles injurieuses[1], il était né impotent cinq cents fois; mais la pratique du don, des actes méritoires et un praṇidhâna pour naître dans une famille riche et arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de Kâçyapa avaient changé sa destinée.

[1] La mutilation des deux derniers feuillets du volume XXVII du Mdo, où se trouve cette partie du texte, ne permet pas de le reconstruire intégralement.

84, VII, 2. — GRU-MA-STOD (*Laxaṇastotram*)
« Éloge des traces ».

Temps présent. — Cinq cents ṛṣis retirés dans une forêt y sacrifiaient au feu. Le Buddha, les sachant mûrs pour la conversion, fit apparaître pour eux des traces de ses pas. Après avoir vu ces traces, ils ne pouvaient plus réussir à brûler leurs offrandes au feu. Ils s'avisèrent de les offrir à ces traces; et le sacrifice s'accomplit sans difficulté. Suivant alors lesdites traces, que le Buddha prolongea jusqu'à Jetavana, ils se trouvèrent en présence de Bhagavat, lui rendirent les hommages accoutumés, écoutèrent sa parole, devinrent immédiatement Anāgāmīs, puis entrèrent dans la Confrérie et devinrent bientôt Arhats.

Temps passé. — Ces cinq cents ṛṣis avaient été aussi ṛṣis au temps du Buddha Kāçyapa. Résidant dans le Midi, ils s'étaient transportés à travers les airs au Gandhamādana, puis au Méru, de manière à se trouver au-dessus des traces que le Buddha Kāçyapa, pour le bien de tous les êtres, avait fait apparaître de ses pas. Avertis par un dieu, ils adorèrent ces traces, les suivirent, arrivèrent ainsi en présence de Kāçyapa, écoutèrent sa parole, sollicitèrent l'entrée dans la Confrérie et l'obtinrent. Mais, n'ayant pas acquis toutes les qualités, ils firent un praṇidhāna pour devenir parfaits sous le successeur de Kāçyapa.

Conclusion. — Voilà pourquoi ils atteignirent au temps de Çâkyamuni le but désiré.

85, VII, 3. — Loṅ-ba (*Andha*) « Aveugle ».

Temps présent. — Un fils aveugle et difforme était né à un maître de maison de Mithila. Ses parents, l'ayant en aversion, le portèrent au milieu de la nuit dans la rue pour qu'il fût dévoré par les chiens. Mais le Buddha, le sachant mûr pour la conversion et pour celle de beaucoup de gens, le préserva de tout danger. Puis, pendant sa tournée d'aumônes, il passa près de l'enfant, au milieu d'une foule considérable attirée par sa présence. Il doua cet enfant de la parole et du souvenir de ses existences passées, puis le questionna. L'enfant déclara qu'il se savait disgracieux, portant la peine des méfaits que ses mauvaises dispositions lui avaient fait commettre. La foule était confondue; mais, n'osant interroger elle-même le Buddha, pria Ânanda de demander à Bhagavat la cause de ce fait extraordinaire. Voici ce que Bhagavat révéla :

Temps passé. — Autrefois cet enfant avait régné à Mithila sous le nom de Virūpa (*Mi-sdug-pa*) « désagréable ». Extrêmement jaloux, il faisait crever les yeux à quiconque avait jeté les yeux sur la reine ou quelque autre de ses femmes. Un jour qu'il se promenait dans le parc avec ses femmes, celles-ci rencontrèrent un Pratyekabuddha qui s'y reposait,

et, séduites par sa beauté physique et morale, l'entourèrent et le saluèrent. Le roi, en apprenant le fait, fut rempli de colère, et fit arracher les yeux au saint personnage qui, par pitié pour l'auteur de ce crime, s'éleva dans l'air et y fit les prodiges accoutumés. Le roi repentant demanda pardon, puis, après avoir rendu les derniers devoirs au Pratyekabuddha entré dans le Nirvāṇa, fit un praṇidhāna pour ne pas recueillir le fruit de sa mauvaise action, pour naître toujours dans une famille riche et devenir enfin Arhat sous un maître plus éminent que ce Pratyekabuddha. En punition de ses cruautés, il est rené aveugle pendant des milliers d'années d'abord dans les Enfers, puis 500 fois comme preta, 500 fois animal, 500 fois homme, toujours privé de la vue.

Temps futur. — Toutefois, à cause de son repentir et de son praṇidhāna, il arrivera à l'état d'Arhat sous le Buddha Hṛdayabhadra (Yid-bzaṅ); mais, même alors, des oiseaux de proie « nés de son Karma », lui arracheront les yeux pendant son sommeil, et c'est de cette manière peu agréable qu'il entrera dans le Nirvāṇa.

Conclusion. — La foule des assistants fut remuée par ces explications, et des conversions à tous les degrés se produisirent en grand nombre parmi elle.

NOTA. — Avadāna-vyākaraṇa.

86, VII, 4. — GCER-BU OD-SRUṄ (*Acela Kāçyapa*).

Temps présent. — Un brahmane pauvre de Râjagrha, réduit à vivre du produit du champ qu'il cultivait, eut un fils qu'il appela Kāçyapa, du nom de la famille, et l'associa à son travail. L'enfant, trouvant que la culture causait la mort d'un grand nombre d'êtres vivants, témoigna de l'aversion pour ce genre d'occupation et finit par quitter la maison paternelle pour aller vivre dans la forêt. Le Çramana Gautama étant venu à Rājagrha, on ne parlait que de lui; et le fils du Brahmane obtint de ses père et mère l'autorisation de se faire initier à l'enseignement de ce docteur renommé; mais il se trompa, rencontra Nirgrant, le prit pour le Buddha et se fit initier par lui; on l'appela alors Acela Kāçyapa (Kāçyapa sans vêtement). Par la suite, ayant reconnu à certains signes que sa fin était prochaine, il en fut tout chagrin. Mais un dieu l'ayant consolé en lui disant que Bhagavat pourrait le sauver de la mort, il résolut d'aller rendre hommage à un si puissant protecteur. Dans le trajet, un scrupule l'arrêta à propos de la nudité que le Buddha réprouve; mais Bhagavat, sachant que le moment de la conversion de cet homme était arrivé, se présenta à lui. Acela Kaçyapa demanda la permission de le questionner; ce à quoi le Buddha consentit après avoir opposé deux refus à cette demande. La question porta sur la na-

ture de la douleur, et la réponse de Bhagavat satisfit tellement Kāçyapa qu'il fut gagné à la cause du Buddha et demanda à être reçu comme Upâsaka. Mais, en quittant Bhagavat, il fut frappé d'un grain de mil[1] (?) et tué; les couleurs pures de son visage tournèrent au blanc. Les bhixus, dans leur tournée d'aumônes, entendirent parler de cet événement et le rapportèrent au Maître qui leur dit d'élever un Caitya au défunt; ce que les dieux proclamèrent bien haut dans Rājagṛha. Mais les Tîrthikas soutinrent que Acela Kāçyapa était un des leurs, que c'était à eux qu'il appartenait d'ériger ce monument. Il y eut donc contestation entre les deux partis. Les dieux, invités à trancher le différend, déclarèrent que Acela Kāçyapa était entré dans le Nirvâṇa bouddhique. Sur ce, les Tìrthikas se retirèrent et le Caitya fut élevé par les bhıxus du Buddha.

Temps passé. — Jadis, au temps du Buddha Kāçyapa, Acela Kāçyapa avait été un brahmane qui s'était rendu à Ṛṣivadana de Bénarès pour écouter ses leçons. Gagné à la doctrine, il avait passé sa vie à faire des dons et des actes méritoires; à l'article de la mort, il avait fait un praṇidhāna pour arriver à la perfection sous le successeur de Kāçyapa.

Nota. — Avadāna historique; la conversion d'Acela-Kāçyapa est le sujet du texte 17 du Nidāna-saṁyutta dans le Nidāna-vaggo, 2e partie du Samyutta-nikâya (XII, 17).

[1] *Va-drus-mas*, expression dont j'ignore le sens; *drus-ma* signifie «mil, millet». Le même passage se retrouve au récit 118.

87, vii, 5. — Od-sruṅ gtso-vo (*Kāçyapapramukha*) « Kāçyapa chef ».

Temps présent. — 1. Lorsque le Buddha revint par la voie aérienne du lac Anavatapta, un savant ṛṣi, vivant dans un pays de montagnes avec 12,000 disciples, le vit et le suivit jusqu'à Jetavana où, en conséquence d'un enseignement approprié, les 12,000 devinrent Anâgâmîs, puis, peu après, membres de la Confrérie et enfin Arhats. Leur maître, qui n'avait rien obtenu à cause de son orgueil, honteux de cette infériorité, s'évertua à méditer sur ce qu'il avait entendu et arriva enfin, lui aussi, à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Ce ṛṣi avait été jadis un brahmane appelé Kāçyapa-pramukha habitant dans les montagnes, et les 12,000 avaient été des ṛṣis vivant dans la région. En cherchant des herbes, le brahmane avait rencontré les ṛṣis, dont la vue produisit sur lui un tel effet qu'il avait demandé à être initié à leur enseignement et y avait fait de grands progrès. A la mort du chef de ces ṛṣis, événement qui les mit au désespoir, il les consola, se proposa pour lui succéder, fut agréé comme chef, et, par son habile direction, les façonna aux quatre Dhyānas et leur fit acquérir les cinq Abhijñās. Mais, à cause de son orgueil, il n'avait pas obtenu lui-même ces biens; comprenant qu'il s'était fourvoyé, il s'était évertué pour se les assimiler, et y avait réussi, de même que, au temps du Buddha Çākyamuni, il acquit après ces mêmes disciples la dignité d'Arhat.

ture de la douleur, et la réponse de Bhagavat satisfit tellement Kāçyapa qu'il fut gagné à la cause du Buddha et demanda à être reçu comme Upâsaka. Mais, en quittant Bhagavat, il fut frappé d'un grain de mil[1] (?) et tué; les couleurs pures de son visage tournèrent au blanc. Les bhixus, dans leur tournée d'aumônes, entendirent parler de cet événement et le rapportèrent au Maître qui leur dit d'élever un Caitya au défunt; ce que les dieux proclamèrent bien haut dans Rājagṛha. Mais les Tîrthikas soutinrent que Acela Kāçyapa était un des leurs, que c'était à eux qu'il appartenait d'ériger ce monument. Il y eut donc contestation entre les deux partis. Les dieux, invités à trancher le différend, déclarèrent que Acela Kāçyapa était entré dans le Nirvâṇa bouddhique. Sur ce, les Tîrthikas se retirèrent et le Caitya fut élevé par les bhixus du Buddha.

Temps passé. — Jadis, au temps du Buddha Kāçyapa, Acela Kāçyapa avait été un brahmane qui s'était rendu à Ṛṣivadana de Bénarès pour écouter ses leçons. Gagné à la doctrine, il avait passé sa vie à faire des dons et des actes méritoires; à l'article de la mort, il avait fait un praṇidhāna pour arriver à la perfection sous le successeur de Kāçyapa.

Nota. — Avadāna historique; la conversion d'Acela-Kāçyapa est le sujet du texte 17 du Nidāna-saṁyutta dans le Nidāna-vaggo, 2e partie du Samyutta-nikâya (XII, 17).

[1] *Va-drus-mas*, expression dont j'ignore le sens; *drus-ma* signifie «mil, millet». Le même passage se retrouve au récit 118.

87, VII, 5. — OD-SRUṄ GTSO-VO (*Kāçyapapramukha*) « Kāçyapa chef ».

Temps présent. — 1. Lorsque le Buddha revint par la voie aérienne du lac Anavatapta, un savant ṛṣi, vivant dans un pays de montagnes avec 12,000 disciples, le vit et le suivit jusqu'à Jetavana où, en conséquence d'un enseignement approprié, les 12,000 devinrent Anâgâmîs, puis, peu après, membres de la Confrérie et enfin Arhats. Leur maître, qui n'avait rien obtenu à cause de son orgueil, honteux de cette infériorité, s'évertua à méditer sur ce qu'il avait entendu et arriva enfin, lui aussi, à l'état d'Arhat.

Temps passé. — Ce ṛṣi avait été jadis un brahmane appelé Kāçyapa-pramukha habitant dans les montagnes, et les 12,000 avaient été des ṛṣis vivant dans la région. En cherchant des herbes, le brahmane avait rencontré les ṛṣis, dont la vue produisit sur lui un tel effet qu'il avait demandé à être initié à leur enseignement et y avait fait de grands progrès. A la mort du chef de ces ṛṣis, evénement qui les mit au désespoir, il les consola, se proposa pour lui succéder, fut agréé comme chef, et, par son habile direction, les façonna aux quatre Dhyānas et leur fit acquérir les cinq Abhijñās. Mais, à cause de son orgueil, il n'avait pas obtenu lui-même ces biens; comprenant qu'il s'était fourvoyé, il s'était évertué pour se les assimiler, et y avait réussi, de même que, au temps du Buddha Çākyamuni, il acquit après ces mêmes disciples la dignité d'Arhat.

2. Plus tard, étant un principicule, vassal du roi Sundara (Mdzes-ldan), il était venu, avec 12,000 de ses sujets, rendre hommage au Stūpa que ce roi avait élevé pour y renfermer les restes du Buddha Krakucchanda; et il avait fait un praṇidhāna pour être initié un jour à l'enseignement d'un maître tel que Krakucchanda; sa suite s'était associée à ce pranidhāna, en vertu duquel ils arrivèrent tous à l'état d'Arhat sous le Buddha Çākyamuni.

88, VII, 6. — GLAṄ-CHEN-GNAS (*Nāgadeça*).

Temps présent. — Nâgasâra, fils du chef des éléphants du roi Bimbasāra, eut un fils qu'on appela Citranāgadeça parce qu'il était né sous le Naxatra Citra et qui succéda à son père. Après son mariage, Citranāgadeça se mit à suivre les leçons du Buddha, se fit initier à son école, se livra assidument à l'étude et finit par réunir 500 disciples avec lesquels il fit une tournée. Quand il fut de retour, les ministres conseillèrent au roi Bimbisāra de s'emparer de ses biens, parce que c'était un initié et que, d'ailleurs, il n'avait pas d'enfants. Bimbisāra répondit qu'il n'avait le droit de saisir que les biens d'un homme décédé. La femme de Citrakāladeça, informée de son retour, l'invita à dîner, et, ayant reconnu à divers signes qu'il n'était pas Arhat, employa une ruse pour l'attirer à la maison et l'y retenir.

Les Bhixus, dans leurs tournées d'aumônes, entendirent parler de la déchéance de Citranāgadeça

et rapportèrent ce bruit au Maître qui, en faisant lui aussi sa tournée d'aumônes, passa devant la demeure de ce personnage, frappa à la porte et remplit la maison d'une vive lumière. Citranāgadeça, averti de la présence de Bhagavat, vint à lui et, sur l'ordre qu'il reçut de quitter sa résidence pour suivre le Buddha et se faire initier, il obéit immédiatement, fut reçu dans la Confrérie et ne tarda pas à devenir Arhat.

Temps passé. — 1. Citranāgadeça avait été jadis un riche maître de maison habitant une ville de montagnes. Un Pratyekabuddha, attiré par la musique, était venu mendier dans le parc où ce maître de maison donnait une fête; celui-ci fut tellement séduit par les charmes de l'éminent personnage, qu'il lui fit de riches aumônes, et, continuant ses relations avec lui, se fit même initier par lui, et, quand il fut entré dans le Nirvâṇa, érigea un stûpa pour ses restes, en faisant un praṇidhāna pour naître toujours dans une famille riche et acquérir de plus grandes qualités sous un maître supérieur à ce Pratyekabuddha. Aussi, à sa mort, il renaquit dans le monde de Brahmā et devint Arhat sous Çākyamuni.

2. Mais il avait aussi été le second fils d'Agnidatta, Purohita du roi de Bénarès, Brahmadatta, et s'appelait alors Agnijvâla; son frère jumeau, qui était l'aîné, avait nom Agniputra et n'était autre que le Bodhisattva. Les deux frères, que le spectacle de la royauté choquait, s'étaient retirés dans la forêt, malgré la résistance de leurs père et mère, promet-

tant toutefois de les tenir au courant de ce qui se passerait. Quand ils revinrent les voir, en exhibant leur puissance surnaturelle, leurs parents les prièrent de ne pas s'éloigner, et ils se firent dans le parc une hutte de branchages où leurs père et mère leur portaient de la nourriture. Tout Bénarès leur témoignait du respect. Le roi, informé de ces particularités, exprima le désir de les voir; ils venaient donc le trouver par la voie aérienne; et le monarque les traitait magnifiquement.

Brahmadatta, ayant dû partir pour dompter une insurrection dans les montagnes, chargea sa fille de recevoir les deux frères. Agnijvâla étant venu seul, la fille du roi s'enflamma pour lui, et il s'en retourna à pied après avoir eu commerce avec elle. Quand le roi fut de retour, Agnijvâla vint le voir et, en se retirant, offrit sa main à la fille du prince pour l'emmener. Brahmadatta, indigné, tira son glaive pour le tuer. Mais la fille du roi l'arrêta en donnant une interprétation favorable du geste du ṛṣi, de sorte que le roi lui offrit des rafraîchissements et écouta ses leçons.

Cependant Agniputra, qui savait la faute commise par son frère, inquiet de son absence, vint à travers les airs pour le chercher et l'emmener après une leçon donnée au roi. D'un autre côté, les femmes de la cour, qui savaient ce qu'avait fait la fille du roi, mais n'avaient rien osé dire de peur d'une malédiction du ṛṣi, crurent devoir parler. Le roi, furieux, partit avec un corps d'armée pour tuer Agnijvâla. Celui-ci s'éleva dans l'air et fit des prodiges. La colère du roi

fut apaisée; mais il eut un doute. Il demanda si ce qu'on lui avait rapporté d'Agnijvâla était vrai. Agniputra répondit affirmativement. — « Mais comment un homme qui satisfait des désirs coupables peut-il être doué de la puissance surnaturelle? — C'est, répliqua Agniputra, qu'il l'avait momentanément perdue lors de sa faute, mais qu'il l'avait recouvrée à la suite des réprimandes et des enseignements de son frère, resté impeccable. »

Agniputra, comme il a été dit plus haut, était le Bodhisattva. La fille de Bramadatta était la future épouse de Citranāgadeça; elle avait été dans cette existence, comme elle le fut au temps de Çâkyamuni, cause de sa déchéance momentanée.

Nota. — Avādana jātaka historique.

89, vii, 7. — Sa-ra-ṇa (*Saraṇa*).

Temps présent. — Katyâyana, devenu Arhat, aspirait à faire le bien des autres. Il résolut de mettre un terme aux guerres meurtrières que se faisaient Pradyot (Rab-snaṅ), roi de Ujjayinî (Gyen-tu rgyal), et Udayana (Char-ka), roi de Suvīra (Dpa-rab). Autorisé par le Buddha à faire une tournée, il alla trouver successivement chacun de ces princes et les convertit à la doctrine du Buddha. Par la suite, Char-ka eut un fils qu'on appela Saraṇa, et qui, ne se souciant pas de régner après son père, se fit initier par Katyāyana. Celui-ci quittant le pays de Suvīra pour celui de Ujjayinî, emmena avec lui Saraṇa. Là, dans sa tour-

née d'aumônes, Saraṇa arriva au palais, y entra sans obstacle et fut aperçu des femmes qui, charmées de sa personne, l'entourèrent pour l'entendre. Le roi, passant par là, fut étonné de voir que les femmes ne venaient pas, suivant l'usage, à sa rencontre. En regardant avec plus d'attention, il vit qu'un homme était au milieu d'elles; devenu furieux, il questionna l'étranger pour savoir à quel degré de perfection il était arrivé. Ce degré lui paraissant très inférieur, il ordonna à ses gens de le fouetter *ad libitum*. Saraṇa, indigné d'un tel traitement, résolut de retourner chez son père et d'y lever une armée pour se venger de Pradyot; il fit part de son dessin à Katyâyana, qui l'engagea à remettre au lendemain l'exécution de ce projet. Dans la nuit, Saraṇa eut un songe suggéré par Katyâyana; son père lui avait donné une armée avec laquelle il avait livré la bataille à Pradyot; vaincu, fait prisonnier et condamné à mort, il avait rencontré Katyâyana pendant qu'on le menait au supplice et réclamé son intercession. A ce moment, il se réveilla tout ému; Katyâyana le tranquillisa en lui disant qu'il avait simplement fait un rêve. Cependant le roi Pradyot, ayant appris la qualité de sa victime, vint implorer son pardon et invita pour sept jours Katyâyana, qui accepta avec Saraṇa; celui-ci arriva à l'état d'Arhat.

Temps passé. — 1. Saraṇa avait régné jadis à Bénarès sous le nom de Brahmadatta; pendant qu'il était au parc avec ses femmes, celles-ci se groupèrent autour d'un Pratyekabuddha qui s'y trouvait. Le roi

s'était assoupi; à son réveil, il vit le Pratyekabuddha pérorant au milieu de ses femmes. Furieux, il le fit fouetter. Le Pratyekabuddha, par compassion, s'éleva dans l'air en faisant les prodiges accoutumés. Le roi, immédiatement changé, demanda pardon, honora le Pratyekabuddha, fit faire pour lui une hutte dans le parc, et, après son entrée dans le Nirvâṇa, lui érigea un Caitya auquel il rendit les honneurs réglementaires en faisant un praṇidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous un maître supérieur à ce Pratyekabuddha.

2. Depuis, initié sous Kāçyapa, il avait pratiqué le Brahmacarya et mûri ses sens.

Nota. — Avadāna historique, parallèle.

90, VII, 8. — Ri-dags kyi brtul jugs can (*Mṛgavratī*).

Temps passé. — 500 pénitents étaient retirés dans une vallée du Videha, vêtus de peaux de gazelles, se nourrissant de racines et s'abreuvant d'eau comme des gazelles, vivant au milieu des gazelles. Le Buddha les attira à Râjagṛha par des gazelles qu'il fit apparaître. Arrivés à Râjagṛha, ils n'obtinrent que le mépris de la foule et se rendirent à Veṇuvana, où la vue du Buddha leur inspira de telles dispositions, que, après l'avoir entendu, ils devinrent Anāgāmīs, puis entrèrent dans la Confrérie et finirent par devenir Arhats.

Temps passé. — Au temps du Buddha Kāçyapa, ces 500 pénitents avaient été les disciples d'un brah-

mane qui, en leur désignant les bhixus du Buddha, disait : « Regardez ces hommes qui errent comme des gazelles », et les disciples acceptaient les paroles de leur maître. Mais plus tard maître et disciples avaient été initiés à l'enseignement de Kâçyapa; toutefois, n'ayant pu atteindre à la perfection, ils avaient fait un praṇidhāna pour l'acquérir sous un maître semblable à Kāçyapa.

Conclusion. — Pour avoir traité les bhixus de « gazelles », ils étaient nés cinq cents fois parmi les gazelles, et, dans leur dernière existence, ils avaient sous la forme humaine été assimilés à des gazelles. Mais, à cause du praṇidhâna, ils avaient conquis l'état d'Arhat.

91, VII, 9. — ZLA-VA (*Somā*) « Lune ».

Temps présent. — La femme de Somasena (Zla-va-sde), brahmane de Çrāvastī, étant devenue enceinte, aspirait à discuter avec les savants. Le brahmane comprit qu'une telle disposition ne pouvait provenir chez elle que de l'enfant dont elle était grosse. Cet enfant fut une fille qu'on appela Somā (*Zla-va*) « Lune ». Elle fut élevée avec le plus grand soin et devint une savante de premier ordre. Le Çramaṇa Gautama étant venu dans la ville, elle résolut de l'éprouver; subjuguée par cet être supérieur, elle l'écouta et devint Srota-āpannā, puis sollicita l'entrée dans la Confrérie. Sur l'ordre du Buddha, elle fut initiée par Mahāprajapatī Gautamī. Celle-ci n'ayant pu expliquer à la Confrérie féminine le Pratimoxa-sūtra, pria

le maître de le dire. Mais Bhagavat répondit qu'il ne le dirait que si l'une des bhixunîs pouvait le répéter sur-le-champ. Somā se déclara capable de remplir cette condition et y réussit en effet. Le Buddha la déclara « la première de celles qui retiennent ce qu'elles ont entendu ».

Temps passé. — Somā avait été déjà initiée, au temps du Buddha Kāçyapa; et, comme sa maîtresse ou sa patronne avait été déclarée par le Buddha « la première de celles qui retiennent ce qu'elles ont entendu », elle avait, à l'article de la mort, fait un praṇidhāna pour arriver à l'état d'Arhat sous le successeur de Kāçyapa (le Buddha Çākyamuni) et recevoir de lui le même titre que Kāçyapa avait décerné à son initiatrice.

Nota. — Avadāna historique; ce texte est une autre version, très peu différente, du texte 74 (viii, 4) de l'Avadāna-Çataka.

92, vii, 10. — Mi-am-ci (*Kinnara*) (2).

Temps présent. — Le fils d'un maître de maison de Çrāvastī était si beau qu'on lui avait donné à sa naissance le nom de Kinnara (*Mi-am-ci*) « Est-ce bien un homme? » Le bruit de sa beauté se répandit au loin, et, de toutes parts, on venait pour le voir et l'admirer. Il en conçut un immense orgueil, et, pour l'en guérir, ses parents lui vantèrent Bhagavat, de sorte qu'il voulut voir un personnage si éminent. Dès qu'il fut en présence du Buddha, son orgueil disparut

pour faire place à des dispositions telles, qu'il devint Srota-āpanna dès le premier discours, puis se fit initier et arriva bientôt à l'état d'Arhat.

Temps passé. — 1. Kinnara avait été autrefois le fils d'un brahmane de Bénarès, très fier de sa beauté. Pour le corriger de ce vice, le brahmane s'adressa à un ṛṣi du pays, le priant de ramener son fils à de meilleurs sentiments. Le ṛṣi, qui n'était autre que le Bodhisattva, s'étant prêté à ce désir, le père vanta si bien à son fils les perfections du ṛṣi, que le jeune orgueilleux alla voir cet éminent personnage et fut aussitôt subjugué par la beauté merveilleuse que le ṛṣi se donna au moyen de sa puissance surnaturelle. Le fils de brahmane se fit initier et arriva à la possession des quatre Dhyānas et des cinq Abhijñas.

2. Plus tard, initié par le Buddha Kāçyapa, il avait pratiqué le Brahmacarya et mûri ses sens; ce qui lui avait permis d'arriver à la délivrance parfaite sous le Buddha suivant.

Nota. — Avadāna jātaka parallèle.

93, vii, 11. — Mi-am-ci (*Kinnara*) (2).

Temps présent. — Un jour que le Buddha, revenu à Kapilavastu, se rendait chez la reine, Yaçodharā se plaça sur la terrasse du palais pour le voir passer; en se penchant pour l'apercevoir encore au moment où il allait disparaître, elle tomba du toit. Mais, par la puissance de Bhagavat, l'endroit du sol où elle fit cette chute dangereuse devint comme un lit moel-

leux, et elle ne se fit aucun mal. Ce n'était pas la première fois qu'elle avait risqué sa vie à cause de Bhagavat.

Temps passé. — Elle avait été jadis une kinnarī. Pendant qu'elle jouait dans la forêt avec son kinnara (lequel n'était autre que le Bodhisattva), le roi de Bénarès Brahmadatta, qui était à la chasse, s'étant trouvé séparé de sa troupe, passa par là et, voyant ce couple prendre ses ébats, fut saisi d'une passion si soudaine et si violente pour la kinnarī qu'il tua le kinnara et fit à la kinnarī des propositions inacceptables. Elle n'opposa pourtant pas un refus formel, et déclara seulement qu'elle était disposée à se prêter aux désirs du roi quand elle aurait rendu au défunt les derniers devoirs. Elle fit alors un bûcher pour brûler le corps, y mit le feu et se précipita dans le brasier.

Conclusion. — Le roi fut ainsi déçu, le kinnara vengé, et l'honneur de la kinnarī sauf.

Nota. — Avadāna jātaka historique, parallèle. Comparer avec le texte n° 37 (III, 5), ci-dessus, *Gcod-pa*. C'est, sans contredit, une variante du Jâtaka pâli 485, où nous voyons le Bodhisattva, qui est le kinnara Candra, habitant avec sa kinnarī Candrā (future mère de Râhula) le mont Candra, un des sommets de l'Himavat, tomber frappé par un roi chasseur (le futur Anuruddha) pendant qu'il prend ses ébats dans la vallée avec son épouse. Celle-ci se lamente et fait de sanglants reproches au roi, qui, pour la consoler, lui dit qu'elle sera sa femme, honorée dans le palais du roi; mais elle repousse cette perspective : plutôt mourir que d'être à lui! En embrassant son mari qu'elle croit mort, elle s'aper-

çoit qu'il est encore chaud; elle invoque les « gardiens du monde ». Çakra arrive, fait revenir le kinnara en l'aspergeant d'amṛta et retourne dans sa demeure, après avoir recommandé aux deux époux kinnaras de ne plus descendre de la montagne et de ne pas « fréquenter le chemin des hommes ».

CHAPITRE VIII.

Nota. — Ce chapitre est fait sur le même plan que le chapitre premier de l'Avādana-Çataka : les héros de tous les récits reçoivent la promesse qu'ils seront un jour Buddhas. — J'ai donné la traduction du chapitre entier dans le tome V des *Annales du Musée Guimet* (p. 382-403).

94, viii, 1. — Gaṅ-po (*Pūrṇa*).

Temps présent. — Pūrna, brahmane très religieux et très savant des montagnes du Midi, offrait des sacrifices solennels auxquels il faisait participer brahmanes et ascètes de tout genre. Un jour qu'il en préparait un avec tout le soin possible, il y invita le Buddha qui lui avait été vanté par quelques-uns de ses upāsakas. Bhagavat, connaissant la pensée de Pūrṇa, quitta sa résidence de Rājagṛha et se rendit à l'invitation accompagné d'une grande troupe de bhixus. Du plus loin qu'il aperçut le Buddha, Pūrṇa le pria de pénétrer dans l'enceinte sacrée. Le Buddha répondit qu'il n'y entrerait que lorsque Pūrṇa aurait rempli d'aliments son vase à aumônes qu'il lui présenta. Mais le brahmane ne put parvenir à remplir

ce vase; et quand il eut fait d'inutiles tentatives, le Buddha lui montra son vase plein et fit apparaître en même temps mille bhixus munis de leurs vases pleins de nourriture. Confondu par ces prodiges, Pūrṇa rendit hommage au Buddha et à sa suite, et leur offrit l'hospitalité pour trois mois. Le dernier jour de cette réception trimestrielle, il les combla des aliments les plus savoureux et des dons les plus riches. Il fit ensuite un praṇidhāna pour la Bodhi : ce qui lui valut la prédiction qu'il serait un jour le Buddha Pūrṇa (*Gaṅ-po*) « Plein ».

Nota. — Vyâkarana qui est une autre version du récit 1 (I, 1) de l'Avadâna-Çataka.

95, viii, 2. — Mchod-sbyin (*Pūjada*) « Le faiseur d'offrandes ».

Temps présent. — Le fils d'un brahmane de Çrâvastî, qui avait reçu une instruction des plus soignées, fut découragé par la mort de ses parents. Les brahmanes l'exhortant à imiter son père qui donnait largement, il reçut fort mal leurs avis et se sépara d'eux. Un jour sa demeure fut ébranlée comme par un tremblement de terre, il monta sur la terrasse et vit sa maison tout inondée de lumière. C'était Bhagavat qui faisait sentir sa présence; le brahmane lui rendit hommage et il y répondit par une leçon sur le don. Touché de cette prédication, le jeune brahmane ne demandait qu'à faire des largesses; malheureusement les ressources lui faisaient défaut. Il allégua sa pau-

vreté; Bhagavat lui fit voir un trésor caché. De plus en plus dévoué au Buddha, il proposa de lui fournir pendant trois mois à lui et à sa Confrérie tout ce qui était nécessaire. Non content de cette libéralité en faveur du Buddha et de sa suite, il invita par proclamation à son de cloche toute la population à profiter des distributions dont Jeṭavana allait être le théâtre. Les brahmanes, qui détestaient ce transfuge de leur caste, résolurent de ne pas se rendre à cet appel; mais, le brahmane ayant déclaré que ce qu'ils abandonneraient profiterait aux bhixus, ils se ravisèrent, jugeant avec raison qu'ils n'auraient pas le beau rôle. Le dernier jour des trois mois fut marqué par une distribution de richesses extraordinaires. Le brahmane fit un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Le Buddha y répond par la prédiction que ce brahmane sera un jour le Budda Arthadarçî (*Don-gzigs*) « Qui voit le but (ou l'utilité) ».

96, VIII, 3. — LE-LO-CAN (*Kuçîda*) « Le Paresseux ».

Temps présent. — Le fils d'un maître de maison de Çrāvastī était d'une incurable paresse. Le médecin avait déclaré qu'il n'était pas malade; et néanmoins aucune exhortation ne pouvait le déterminer à l'action. On fit venir les six docteurs Tìrthikas dans l'espoir de le réveiller; il ne prit seulement pas la peine de se lever pour les saluer. On songea alors

à inviter le Buddha pour la réception duquel on fit de grands préparatifs. Dès que Bhagavat parut, l'enfant se leva avec empressement pour le recevoir, le fit asseoir avec sa suite et se mit, plein d'entrain, à servir les convives. Le repas fini, il se plaça devant le Buddha pour écouter son enseignement. Le sujet traité fut l'éloge de l'activité. Ainsi endoctriné, l'enfant s'embarqua pour l'île des Joyaux, en rapporta une fortune immense, hébergea pendant trois mois le Buddha et sa Confrérie; puis, après la distribution extraordinaire du dernier jour de cette réception, fit un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Le Buddha lui annonça alors qu'il serait dans l'avenir le Buddha Balavìryaparâkrama (*Brtson-'grus-kyi-rtsal-dañ-ldan-va*) « qui a la puissance de l'héroïsme et de la force ».

Nota. — Vyākaraṇa correspondant au récit 3 (1, 3) de l'Avadāna-Çataka qui a le même titre.

97, viii, 4. — Mgon-med-zas-sbyin (*Anāthapiṇḍada*).

Temps présent. — Un brahmane de Çrāvastī, tombé dans la pauvreté, mais obligé de tenir un certain rang, pensa qu'il ferait bien de s'attacher à la personne d'un homme riche. Nul mieux qu'Anāthapiṇḍada n'était propre à jouer ce rôle de protecteur; et il se mit à le suivre. Anāthapiṇḍada, connaissant le motif pour lequel cet homme s'attachait

à ses pas, lui donna tout ce dont il avait besoin; comme il allait de temps à autre à Jetavana et faisait balayer le parc par ses serviteurs, il y emmena un jour le brahmane et, forcé de s'absenter, le chargea de présider lui-même au balayage. Il y prit tant de plaisir qu'il y fit son lit pour y passer la nuit. Le Buddha envoya alors Ānanda auprès du brahmane avec l'ordre de répondre aux questions qui lui seraient posées et de faire voir à cet étranger des manifestations de la puissance surnaturelle des bhixus. Ce qui fut fait. Témoin de tant de prodiges, le brahmane, s'étant informé qui en étaient les auteurs et ayant appris que c'étaient des auditeurs du Buddha, se demanda de quoi donc le maître était capable et exprima le désir de le voir. Alors, par suite de la « production d'une pensée mondaine », les plus grands dieux vinrent rendre visite à Bhagavat, de sorte que, le lendemain matin, le brahmane était tout émerveillé et gagné au Buddha, quand il reprit le chemin de Çrāvastī. Il rencontra Anāthapiṇḍada qui s'y rendait avec sa suite. Interrogé par son bienfaiteur, il raconta ce qu'il avait vu et exprima le désir d'arriver à la Bodhi par des dons et des actes méritoires. Anâthapiṇḍada lui donna alors des richesses sans compter, de sorte que le brahmane offrit au Buddha et à sa suite l'hospitalité trimestrielle, au terme de laquelle il fit un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Bhagavat lui annonça qu'il serait un jour le Buddha Açoka (*Mya ngan-med*) « sans chagrin ».

98, VIII, 5. — ÑAM-CHUṄ (*Durbala*) « Faible ».

Temps présent. — Anāthapiṇḍada, le riche maître de maison de Çrāvastī, avait sept fils qu'il fit entrer dans la « Société des Amis vertueux » ou « du Buddha ». Un fils de brahmane pauvre eut le désir de faire partie de cette même société, mais il fallait verser en entrant 500 karsāpanas, et il ne les avait pas. Les fils d'Anāthapiṇḍada les lui donnèrent. Les membres de la Société eurent un jour l'idée de traiter le Buddha avec sa suite, pendant trois mois, et convinrent que chacun d'eux supporterait les frais d'une journée de réception. Le fils du brahmane, ayant déclaré qu'il était hors d'état de le faire pour sa part, on voulut l'expulser. Mais il revint sur ce qu'il avait dit et demanda seulement deux choses : 1° qu'on ne mît à sa charge que le dernier jour de la réception; 2° que ses confrères voulussent bien lui laisser les restes de chaque jour de ladite réception. Le dernier jour, il se trouva en mesure d'organiser une magnifique réception à laquelle le roi Prasenajit et le maître de maison Anâthapiṇḍada furent invités. Le Buddha y fut comblé de dons précieux; chaque bhixu reçut un double vêtement de coton. Le fils de brahmane fit un praṇīdhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Bhagavat lui prédit qu'il serait un jour le Buddha Sañcayakara (*'Thun-mdzad*) « qui accumule ».

99, VIII, 6. — PAD-MA (*Padma*) « Lotus » (1).

Temps présent. — Un lotus extraordinaire étant éclos dans un jardin de Çrāvastī, le jardinier, qui avait vu le roi Prasenajit offrir au Buddha des fleurs et d'autres objets, résolut d'en faire présent au même personnage. En le portant, il rencontra un adorateur de Nārāyana, qui lui en offrit 500 kārṣāpaṇas. Anāthapiṇḍada, passant, en offrit 1,000 dans l'intention de la donner au Buddha. Les deux adversaires enchérissant l'un sur l'autre, allèrent jusqu'à 100,000 kārṣāpaṇas. Là-dessus, le jardinier courut offrir cette fleur au Buddha, et aussitôt, le lotus devint une roue de char qui se tint au-dessus de Bhagavat, se mouvant quand il marchait, s'arrêtant quand il s'arrêtait. D'où praṇidhāna du jardinier pour la Bodhi.

Temps futur. — Et prédiction de Bhagavat lui annonçant qu'il serait un jour le Buddha Padmottama (Pad-ma-i-bla-ma) « le meilleur des lotus ».

NOTA. — Ce texte est une autre version du récit 8 (I, 8) de l'Avadāna-Çataka.

100, VIII, 7. — PAD-MA (*Padma*) « Lotus ». (2)

Temps présent. — Un lotus extraordinaire s'étant épanoui dans un jardin de Çrāvastī, le jardinier résolut de l'offrir au roi Prasenajit et se dirigea, en le portant, vers le palais. Mais le Buddha s'étant placé à dessein sur son chemin, il renonça à son premier

projet et offrit la fleur à Bhagavat. Aussitôt le lotus se transforma en roue de char et se plaça au-dessus du Buddha, l'accompagnant quand il marchait, s'arrêtant quand il s'arrêtait. Le jardinier émerveillé fit un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Et Bhagavat lui prédit qu'il serait un jour le Buddha Uttama (*Bla-mu*) « supérieur ».

Nota. — Ce vyākarana paraît n'être qu'une variante du précédent.

• 101, viii, 8. — Blta-va (*Darçana*) « la Vue ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrâvasti, très libéral et très considéré, ayant entendu faire l'éloge du Buddha, résolut de l'inviter à sa distribution de dons. Bhagavat, accédant à ce désir, parut soudain; le maître de maison émerveillé de sa présence, le pria de rester et lui offrit des mets et des breuvages ainsi qu'aux bhixus de sa suite. Il proposa ensuite au Buddha et à sa Confrérie de les héberger pendant trois mois, au bout desquels il fit des dons extraordinaires accompagnés d'un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Bhagavat lui prédit qu'il serait un jour le Buddha Sudarçana (*Legs mthoṅ*) « beau à voir » ou « qui a bonne vue ».

102, viii, 9. — Rin-po-che (*Ratna*) « le Joyau ».

Temps présent. — Un capitaine de navire, quittant Çrāvastī pour prendre la mer, fit le vœu, s'il réus-

sissait dans son expédition, d'offrir un sacrifice aux dieux de la porte (de la ville) et aux dieux du chemin. Revenu à bon port, il fit sur le rivage un sacrifice aux dieux de l'Océan et aux dieux du bateau, puis, en approchant de la ville, le sacrifice promis aux dieux de la porte et aux dieux du chemin. Le Buddha s'étant présenté, il lui rendit hommage en lui jetant à pleines mains des joyaux qui formèrent au-dessus de la tête du sage une maison volante, le suivant quand il marchait, devenant fixe quand il s'arrêtait. Emerveillé le capitaine du navire offrit au Buddha et à sa Confrérie l'hospitalité trimestrielle, se terminant par une distribution de dons extraordinaires et un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Ce à quoi Bhagavat répondit par la prédiction qu'il serait dans l'avenir le Buddha Ratnoṣṇiṣavat (*Rin-chen-gtsug-tor-can*) « qui a un joyau formant la protubérance du sommet de la tête ».

103, VIII, 10. — NOR (*Dhana*) « la Richesse ».

Temps présent. — Le fils d'un maître de maison de Çrāvastī, qui avait reçu une éducation très complète, entreprit un voyage maritime pour faire du commerce. En son absence, son père fut amené par Anāthapiṇḍada à la doctrine du Buddha et devint Srota-āpanna. Le fils, revenu de son voyage, ayant déposé dans un magasin les marchandises qu'il avait rapportées, voulut voir ses parents; ils étaient à Je-

tavana. Il alla les y rejoindre; ce qui lui donna l'occasion d'entendre une instruction sérieuse du Buddha. Les parents, rentrés chez eux avec leur fils, lui demandèrent ce qu'il avait rapporté de l'Océan; sur sa réponse que c'était des joyaux, ils lui dirent qu'ils avaient de leur côté trouvé sans tant de peine des joyaux d'un prix immense. Le fils s'enquérant de ces joyaux si précieux et d'une acquisition si facile, ils lui expliquèrent les qualités morales qu'ils avaient gagnées. Le fils eut alors un vif désir d'entendre de nouveau le Buddha dont l'enseignement lui inspira l'idée d'offrir au maître et aux disciples l'hospitalité trimestrielle, aboutissant à un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — Et à la prédiction faite par Bhagavat qu'il serait un jour le Buddha Udakaugha (*Chu-rlabs*) « Flot d'eau ».

104, VIII, 11. — STOBS-'PHROG (*Balākarṣana*) « Attiré par force ».

Temps présent. — Le roi du Pañcala septentrional et celui du Pañcala méridional étaient en guerre et leurs hostilités causaient la mort d'un grand nombre d'hommes. Le roi de Koçala, Prasenajit, leur ami commun, cherchant à les réconcilier, eut l'idée de recourir aux bons offices du Buddha et lui soumit le cas. Bhagavat se transporta sur la frontière commune des deux états ennemis. Par son influence, les deux rois en vinrent aux mains sans qu'aucun

des deux pût l'emporter sur l'autre. Ils allèrent simultanément trouver le Buddha qui les rendit invisibles l'un à l'autre, puis fit à chacun d'eux une leçon telle que le roi du Pañcala méridional sollicita l'entrée dans la Confrérie et devint Arhat, et que celui du Pañcala septentrional offrit au Buddha et à sa suite l'hospitalité de trois mois qui lui valut, en conséquence d'un praṇidhāna pour la Bodhi.

Temps futur. — la promesse faite par Bhagavat d'être un jour le Buddha Vijaya (*Rnam-par rgyal-va*) « Victorieux ».

Nota. — Vyākarana qui est une autre version du texte 8 (I, 8) de l'Avadāna-Çataka.

CHAPITRE IX.

105, IX, I. — Bu (*Putra*) « Fils ».

Temps présent. — Un brahmane de Çrāvastī avait eu successivement sept fils auxquels il avait fait donner l'éducation la plus complète. Quand sa femme fut morte et qu'il fut lui-même devenu vieux, cassé, presque aveugle, il fut expulsé de sa demeure par ses enfants et réduit à mendier sa nourriture de porte en porte. Le Buddha, voyant qu'il était mûr pour la conversion, se mit en tournée d'aumônes, et, le rencontrant dans la ville, le questionna. Ce brahmane ayant raconté son histoire, Bhagavat lui demanda si la citation de quelques vers ne change-

rait pas les dispositions de ses enfants; le brahmane répondit qu'il en avait l'espoir. Là-dessus le Buddha prononça cinq çlokas (20 pādas tibétains de sept syllabes). Les fils ne les eurent pas plus tôt entendus de la bouche de leur père, qu'ils sollicitèrent son pardon. Le brahmane, remis en possession de sa demeure, invita le Buddha à dîner, et la leçon qu'il reçut en récompense lui valut l'état de Srota-āpatti. Ayant demandé et obtenu l'entrée dans la Confrérie, il finit par devenir Arhat.

• *Temps passé.* — 1. Autrefois cet homme avait été un maître de maison de Campa, père de ces mêmes sept fils, qui, lorsqu'il était devenu vieux, l'avaient chassé de sa demeure et contraint de s'en aller dans un autre pays, où il fit la rencontre d'un ṛṣi voué aux mortifications (lequel n'était autre que le Bodhisattva), et qui, informé de sa situation, le réconcilia avec ses enfants et le fit rentrer dans ses droits de chef de famille.

2. Plus tard, au temps du Buddha Kāçyapa, il était entré dans la Confrérie, avait pratiqué les quatre Dhyānas, acquis les cinq Abhijñās et « mûri ses sens », ce qui l'avait préparé pour la délivrance finale.

Nota. — Avadāna jātaka parallèle.

106, ix, 2. — Ri-i goṅ roṅ (*Çailâ*) « l'Écueil ».

Temps présent. — Le fils d'un maître de maison de Crāvastī, ayant reçu une brillante éducation, fut

agrégé par son père à une *société où l'on chantait* ses louanges. Un Upāsaka ayant prononcé devant lui le nom du Buddha, il voulut voir le personnage qui portait ce titre et devint bientôt un de ses plus zélés partisans. Il fit des dons importants, et, craignant de se trouver à court, résolut d'aller aux îles des Joyaux. Il s'embarqua avec 500 marchands, mais le navire donna contre un écueil, et tous ceux qui le montaient se crurent perdus. Le chef de l'expédition les rassura et leur conseilla de prendre leur refuge dans le Buddha; ce qu'ils firent. Sauvés de ce danger et rentrés chez eux, ils allèrent rendre hommage à Bhagavat, écoutèrent ses leçons, devinrent Srota-āpannas, puis entrèrent dans la Confrérie et arrivèrent tous à l'état d'Arhat.

Temps passé. — 1. Autrefois ces 500 personnes avaient été à Bénarès autant de marchands, qui, après avoir rendu hommage à un ṛṣi vénéré se livrant non loin de là aux mortifications, s'embarquèrent pour les îles des Joyaux. Au retour, ils se virent sur le point de faire naufrage et, dans leur désespoir, invoquèrent les dieux. Le chef de la caravane marine les engagea à prendre plutôt refuge dans le ṛṣi qui, paraissant sortir du sein de la mer par un procédé magique, les transporta dans son ermitage où ils se livrèrent à l'exercice du Dhyāna et acquirent les cinq Abhijñās.

2. Plus tard, initiés à l'enseignement du Buddha Kāçyapa, ils avaient pratiqué le Brahmacarya et mûri leurs sens pour la délivrance finale.

Conclusion. — Le ṛṣi sauveur était le Bodhisattva; il les avait sauvés des eaux de l'Océan, comme depuis, devenu Buddha, il les sauva de l'Océan de la transmigration.

Nota. — Avadāna jātaka parallèle.

107, ix, 3. — Glud (*Argha* ou *Mūlyam* [?]) « Rançon ».

Temps présent. — Un maître de maison de Çrāvastī, voyant tous ses enfants mourir jeunes, eut l'idée d'offrir celui qui vint après les autres à l'âyuṣmat Aniruddha, son voisin, qui avait fait de lui un Upāsaka, dans l'espoir de prolonger par ce moyen les jours de son fils. Aniruddha accepta, emmena le garçon au Vihāra, lui donna l'habit monacal et le fit participer aux tournées d'aumônes. Le maître de maison, ayant par la suite invoqué le Buddha et sa Confrérie, regrettant sans doute la situation faite à son fils, offrit beaucoup d'or et d'argent pour la rançon de l'enfant; à quoi le Buddha répondit par une prédication de la loi, puis se retira. Le maître de maison dépouilla alors son fils du vêtement religieux qu'il remplaça par un vêtement laïque; mais celui-ci disparaissait toujours et il ne restait que l'habit religieux. Comme d'ailleurs le fils ne se plaisait pas à la maison, son père le reconduisit au Vihāra, où il devint Arhat. Songeant alors à faire participer d'autres personnes au bien dont il jouissait, il alla trouver ses père et mère qui, par son influence, se fortifièrent dans leurs bonnes dispositions, et dont

la maison devint un « puits de libéralités ». Il convertit également 500 de ses amis.

Temps passé. — 1. Au temps de Kāçyapa, ce maître de maison avait vécu en la même qualité à Bénarès, en même temps que 500 personnes nées le même jour que lui. Leurs parents les avaient constitués en société d'amis. Un jour qu'ils avaient résolu de faire une partie au parc, le héros du récit avait été chargé d'y préparer le banquet. Mais, le Buddha étant venu avec sa suite dans le parc, il leur offrit le repas préparé. Quand les cinq cents arrivèrent et apprirent ce qui s'était passé, ils entrèrent en fureur et voulurent tuer le coupable qui, n'ayant pu par aucun moyen apaiser leur colère, se fit initier à la doctrine de Kāçyapa, avança très loin dans la perfection et amena ses parents à suivre la même voie. Les cinq cents, en voyant cela, se repentirent, implorèrent son pardon et se convertirent à leur tour. Arrivé au terme de sa vie, à l'article de la mort, il fit un praṇidhāna pour naître toujours dans une famille riche et devenir Arhat sous le successeur de Kāçyapa. Ses père et mère et les cinq cents qui l'assistaient firent, à son instar, un praṇidhāna pour s'attacher eux aussi au successeur de Kāçyapa.

108, IX, 4. — 'THAB-PAR (*Kalaha*) « la Querelle ».

Temps présent. — Deux lions, l'un du Koçala, l'autre du Magadha, étaient la terreur du pays. On ne pouvait passer par les chemins qu'ils occupaient.

Le Buddha, voyant qu'ils étaient à convertir, se rendit dans ces parages, suivi de tous ceux qui voulurent l'accompagner. A sa vue, les animaux féroces furent remplis de bonnes dispositions : le Buddha leur adressa les trois sentences (qui, paraît-il, ont la propriété de convertir les animaux); et les deux lions furent complètement gagnés. Ils moururent et renaquirent chez les dieux; ils firent alors la visite au Buddha avec le cérémonial accoutumé.

Temps passé. — 1. Ces lions avaient été jadis, l'un, le roi de Kâçî, Brahmadatta; l'autre, le roi du Videha. Ils étaient toujours en guerre, causant ainsi la ruine d'un grand nombre d'hommes. Un ṛṣi, qui n'était autre que le Bodhisattva, comprenant qu'il fallait mettre un terme à cet état de choses, arriva par les airs au moment où les deux adversaires étaient campés en face l'un de l'autre, et leur dit : « Ne vous battez pas ». Ils se soumirent immédiatement à cet ordre, écoutèrent les leçons du maître, pratiquèrent les quatre Dhyānas et acquirent les cinq Abhijñas.

2. Plus tard, initiés à l'enseignement du Buddha Kāçyapa, ils traitaient d'« animaux » un grand nombre d'hommes; c'est en punition de cet outrage qu'ils étaient nés parmi les animaux.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle.

109, ix, 5. — Sṅis bzuṅ (*Jālenagṛhīta*).
« Pris par le réseau ».

Temps présent. — Des chasseurs, des Caṇḍalas, avaient pris dans leur réseau un grand nombre d'ani-

maux, et tuaient à coups de flèches ceux qui étaient bons à manger. Le massacre était fort avancé quand le Buddha vint à passer. Aussitôt bêtes et gens s'empressèrent de lui rendre hommage. Les chasseurs, bien endoctrinés, devinrent Srota-āpannas, puis furent initiés et arrivèrent à l'état d'Arhat. Quant aux animaux, il en mourut 500 qui renaquirent parmi les dieux et firent leur visite réglementaire au Buddha.

Temps passé. — Du temps de Kāçyapa, ces chasseurs et ces animaux avaient été des bhixus du Buddha; ils avaient maltraité en paroles un de leurs collègues disputeur et mauvaise langue, le traitant, les uns de Caṇḍala, les autres d'« animal ». En punition de quoi ceux qui avaient proféré l'injure « Caṇḍāla » étaient renés Caṇḍālas, les autres étaient renés parmi les animaux. Plus tard ils avaient, par la pratique du Brahmacarya, « mûri leurs sens ».

110, IX, 6. — GOṄ-MA-SREG (*Tittira* ou *Kukkuṭa*).

Temps présent. — Le Buddha, cheminant avec 250 bhixus, rencontra 500 marchands et autant de mendiants. La route traversait une forêt; un incendie causé par un frottement de bois secs se déclara. Les marchands épouvantés se voyaient déjà brûlés. Le Buddha s'avança et, s'adressant au feu, lui enjoignit au nom du Buddha, de la Bonne Loi et de la Confrérie, de ne pas envahir le chemin. Le feu s'arrêta, et les marchands se présentèrent à Bhagavat qui leur

enseigna la loi. Ils se convertirent tous à des degrés divers.

Temps passé. — 1. Jadis, ces êtres sauvés du feu avaient été des oiseaux habitant une forêt où le feu se déclara. Ils ne purent s'enfuir comme les autres et étaient exposés à périr. Le Bodhisattva, qui était alors un coq de bruyère, mouilla ses ailes et alla dans les airs les secouer au-dessus du feu. Indra, témoin de cet acte de dévouement le seconda en faisant tomber une pluie abondante.

2. Plus tard, ils avaient été initiés à l'enseignement du Buddha Kāçyapa; quelques-uns n'avaient été qu'Upāsakas, mais avaient observé le Brahmacarya et acquis ainsi des titres pour obtenir la délivrance finale.

NOTA. — Avadāna jataka parallèle. — L'histoire des oiseaux sauvés du feu est celle que reproduit Hiouen-Thsang; elle a quelques traits communs avec les Jātakas pālis 35 (Vaṭṭaka) et 36 (Tittira), mais en diffère complètement, et paraît être un jātaka propre au Bouddhisme septentrional.

111, IX, 7. — PHA (*Pitā*) « Père ».

Temps présent. — Un riche maître de maison de Çrāvasti eut un fils si beau qu'on lui donna le nom de Sudarçana (*blta-na sdug-pa*) « beau à voir », parce que tout le monde venait le voir. Quand le Buddha vint à Rājagrha, il attira les regards de tous, et le bel enfant fut délaissé. Étonné de ce changement, il questionna à ce sujet ses père et mère, et apprit

d'eux qu'on allait voir Bhagavat dont ils vantèrent les qualités. L'enfant exprima le désir de voir ce Bhagavat, et ses parents le conduisirent à Veṇuvana. L'enfant, dès qu'il aperçut Bhagavat s'écria : « Père! père! », et lui rendit les hommages dûs au Buddha. Les parents, après avoir entendu la loi de la bouche du maître, prirent l'enfant par la main pour l'emmener, mais il leur fut impossible de le séparer du Buddha. Pour le ramener chez eux, ils ne trouvèrent rien de mieux que d'offrir l'hospitalité à Bhagavat pendant sept jours. La mère rentra au logis pour préparer le repas, le père fit son lit à Veṇuvana pour ne pas quitter son enfant. Le lendemain le Buddha partit avec toute sa suite pour se rendre à l'invitation et, après le dîner, prêcha la loi à tout ceux de la maison qui devinrent Srota-āpannas. Mais l'enfant alla plus loin, il ne voulut pas rester au logis. Le père dut consentir à le laisser retourner au Vihāra où il fut initié, solennellement reçu, et parvint au degré d'Arhat.

Temps passé. — 1. Cet enfant avait été le fils du Bodhisattva dans ses cinq cents naissances précédentes. Sous Krakucchanda, il avait été le fils du roi Sundara (Mdẕes-pa), qui avait fait construire, dans sa capitale, pour le Buddha, un Vihāra qu'il venait chaque jour, avec sa suite, balayer et mettre en ordre. Une fois, se trouvant empêché, il s'était fait remplacer par son fils. L'opération étant longue, le Buddha fit apparaître un lit pour le jeune homme. Les bhixus en furent émerveillés; Indra, Brahmā, tous

les dieux vinrent contempler le prodige. L'enfant n'était pas le moins surpris; il ne voulut plus quitter le Vihâra et pendant 5,000 ans (la durée de la vie était alors de 90,000 ans) il s'y dévoua au service de la Confrérie tout en se livrant à « l'extase de l'amour » (Maitrī-samadhi). En mourant, il fit un praṇidhāna pour naître toujours dans une famille riche et arriver à l'état d'Arhat sous un maître tel que Krakucchanda.

2. Plus tard, sous Kāçyapa, il avait pratiqué le Brahmacarya et « mûri ses sens ».

Nota. — Avadāna parallèle; comparer à 42.

112, ix, 8. — Mi-rgod (*Dasyu*) « Sauvage ».

Temps présent. — 500 sauvages établis dans une vallée d'un district montagneux et boisé entre Rājagṛha et Çrāvastī commettaient une quantité de déprédations et de meurtres. A la requête des marchands du Koçala, Prasenajit envoya son fils Arya avec une armée contre ces malfaiteurs, qui furent pris, amenés devant le roi et condamnés à mort. Comme on les conduisait au lieu de l'exécution, le Buddha, qui avait à dessein quitté Jetavana, se présenta et demanda que ces 500 « fils de famille » lui fussent abandonnés. Le roi y consentit à la condition qu'ils seraient initiés. Ils le furent et devinrent Arhats.

Temps passé. — 1. Autrefois ils avaient été les ministres du roi de Videha Mahendrasena (Dvaṅ

chen-sde). Par une cause qu'on ne fait pas connaître, ils avaient cherché sa perte et, dans une grande chasse que faisait le prince, s'étaient entendus pour le tuer : mais ils avaient été dénoncés et condamnés à mort. Un ṛṣi, qui n'était autre que le Bodhisattva, se trouvait à l'endroit où l'exécution devait avoir lieu, demanda leur grâce, l'obtint, et les emmena dans son lieu de pénitence où il leur enseigna les quatre Dhyānas et les cinq Abhijñās.

2. Plus tard sous Kāçyapa, ils avaient pratiqué le Brahmacarya et « mûri leurs sens ».

Nota. — Avadāna jātaka parallèle, historique.

113, ix, 9. — Ça-za (*Māmsabhaxa*)
« Mangeur de chair, carnivore ».

Temps passé. — La région qui s'étend entre Çrāvastī et Rājagṛha était infestée par des carnivores qui faisaient périr beaucoup de gens. Comme le Buddha se trouvait à Rājagṛha, Prasenajit écrivit à Bimbasāra pour le prier d'obtenir du Buddha la conversion de ces malfaiteurs. Bimbasāra alla trouver Bhagavat et, après avoir entendu ses exhortations, lui demanda de mettre un terme à tant de maux. Le Buddha se rendit au lieu où résidaient les carnivores qui, du plus loin qu'ils le virent s'élancèrent contre lui avec impétuosité, d'un air menaçant; mais une « pensée mondaine » lui fournit aussitôt l'assistance de Vaiçravaṇa et de ses Yaxas; et un cercle de feu que le Buddha fit apparaître achevant

de terrifier les mangeurs de chair, ils n'eurent d'autre ressource que de s'humilier devant le Buddha. Il leur demanda quel serait leur sort quand ils sortiraient de l'existence présente où ils avaient fait tant de mal par suite de leurs vicieuses actions passées. Comme ils s'en rapportaient sur ce point au Buddha, il leur ordonna de renoncer à ces méfaits pour aller dans les « trois refuges » et adopter les « bases de la doctrine ». Ils obéirent à cette injonction, donnant des aliments aux voyageurs, remettant les égarés dans le chemin.

Temps passé. — Jadis ces carnivores avaient été dans la même situation, au même lieu. Les habitants du pays s'étaient adressés à un ṛṣi de Rājagṛha qui n'était autre que le Bodhisattva. Il avait dompté les malfaiteurs et les avait mis sur la voie des « dix actions vertueuses ».

NOTA. — Avadāna-jātaka parallèle, bien caractérisé.

114, IX, 10. — DVAṄ-POI MGO (*Indraçiras*) « Tête d'Indra ».

Temps présent. — Indraçiras (*Dvaṅ-po-i mdo*) « Tête d'Indra », était un maître archer de Vaiçālī qui avait enseigné son art à 500 Licchavis. Ses élèves étaient très forts. La guerre ayant éclaté entre Vaiçālī et Rājagṛha, l'armée de Rājagṛha marcha contre celle de Vaiçālī. Indraçiras, avec ses 500 disciples alla audevant d'elle, la défit dans cinq engagements et lui tua 5,000 hommes. Les habitants de Rājagṛha

prièrent le Buddha de dompter ce terrible adversaire. Bhagavat lui enleva soudain sa science de l'arc. Indraçiras fut stupéfait du changement qui s'était opéré en lui et, Bhagavat s'étant rendu à Vaiçālī, il alla le voir dans l'espoir d'obtenir l'explication d'un si étrange phénomène. Une prédication du Buddha le fit arriver à l'état de Srota-āpama, et il sollicita l'entrée dans la Confrérie. Mais le Buddha exigea qu'il lui amenât d'abord ses 500 disciples; il alla les chercher et les endoctrina de manière à leur inspirer le désir d'être initiés. Ils se rendirent donc avec lui près du Buddha, devinrent Srota-āpannas, puis furent initiés et arrivèrent à l'état d'Arhats.

Temps passé. — 1. Les 500 archers avaient été jadis les ministres du roi de Potala, Indraçiras était le premier ministre de ce roi. Le fils du roi, appelé Mahendrasena (Dvaṅ-chen-sde) — il n'était autre que le Bodhisattva — révolté par la façon injuste dont le roi et ses ministres gouvernaient, s'était retiré dans la forêt pour se livrer aux mortifications. A la mort du roi, le pays se trouva exposé aux agressions des princes voisins, et les ministres résolurent d'offrir le trône au fils du souverain défunt. Le premier ministre vint donc le prier d'y monter; il accepta sous la condition expresse qu'on s'abstiendrait de toute injustice. L'épreuve ayant été favorable, Mahendrasena accepta l'offre qui lui avait été faite, et tout le peuple fut affermi dans la pratique des dix vertus.

2. Les cinq cents avaient depuis été initiés à l'enseignement du Buddha Kāçyapa, et sous sa direc-

tion avaient pratiqué le Brahmacarya et « mûri leurs sens ».

Conclusion. — Le Bodhisattva avait dompté les instincts meurtriers du maître et des élèves : le Buddha les avait amenés à la délivrance finale.

NOTA. — Avadāna-jātaka historique, parallèle.

CHAPITRE X.

115. X, 1. — BRGYA-BYIN (*Çatakratu*).

Temps présent. — Indra, le roi des dieux, constatant des signes précurseurs de sa prochaine transmigration était fort perplexe. Une fille d'Asura, appelée Xemasañcayā (tib. *Bde-sogs*) « amas de prospérité » l'engagea à aller dans l'Inde pour s'y instruire dans le commerce des Çramaṇas et des Brahmanes. Il suivit le conseil, mais, lorsqu'il eut décliné sa qualité, au lieu de lui donner des avis, on lui demanda les siens; et il renonça à ce mode d'enseignement. Cependant le Bodhisattva, dans le ciel Tuṣita, avait exprimé bien haut son intention de renaître homme dans le Jambudvīpa. Indra, espérant voir ses doutes dissipés par cet éminent docteur, l'assista dans toutes les phases de son développement jusqu'à son arrivée à la Bodhi. Le Bodhisattva, voyant qu'Indra devait être amené à sa doctrine, quitta Rājagṛha pour aller s'établir dans l'Indraçilā du Videha (*Videha-i dvaṅ-poi brag phug* « la caverne d'Indra du Videha »). Indra, quittant avec une suite nombreuse le ciel des

Trayastrimçat s'y rendit de son côté. Le Buddha et le dieu s'y rencontrèrent. Indra posa des questions; le sage donna les réponses. Après un entretien très nourri, qui est un véritable cours de bouddhisme, Indra, avec toute sa suite, salua révérencieusement son maître et retourna dans sa demeure céleste.

Temps passé. — Au temps de Krakucchanda, Indra était Çobha (Mdzes-pa) roi de Çobhavatī (Mdzes-ldan). Il avait fait édifier 300 vihāras avec 9,000 chambres toutes meublées et les avait offerts au Buddha et à sa suite. Lorsque Krakucchanda fut entré dans le Nirvāṇa, il fit une offrande à son Caitya et formula en même temps un praṇidhāna pour renaître grand et illustre, soit parmi les dieux, soit parmi les rois. Les gens de sa suite avaient fait alors un vœu pour naître dans des familles opulentes et écouter le même docteur que lui.

Conclusion. — C'est en vertu de ces pranidhāna que le roi Çobha était devenu le roi des dieux, que les gens de sa suite formaient la cour d'Indra, et que tous ils étaient venus ensemble à Indraguhâ pour entendre les leçons du Buddha.

Nota. — Avadâna parallèle, historique. L'entretien du Buddha et d'Indra, à Indraçilaguhâ, est célèbre. Seulement l'Indracilaguhâ est situé dans le Magadha, et notre texte le met dans le Videha. Y aurait-il deux localités de ce nom ?

116, x, 2. — Rgyal-po (*Rājā*) « Le roi ».

Temps présent. — Un brahmane riche, que sa femme voulait abandonner sous prétexte d'indigence,

mais en réalité pour courir après d'autres hommes, se mit à voyager pour gagner de l'argent. Pris par des sauvages pendant qu'il retournait chez lui avec ce qu'il avait amassé, il allait se tuer quand le Buddha, apparaissant devant lui, le détourna du suicide et lui montra un trésor qu'il prit et emporta chez lui. A la suite de cet événement, il écouta les leçons du Buddha, entra dans la Confrérie et devint Arhat.

Temps passé. — Jadis ce brahmane avait été un brahmane de Vārāṇasī pauvre et chargé de famille. La famine ayant fait son apparition dans le pays, il résolut de le quitter pour profiter de la générosité du roi Mahendrasena (Dvaṅ-chen sde) qui avait une grande réputation de bonté. Mais précisément, ce roi, qui n'était autre que le Bodhisattva, venait de renoncer à la royauté, parce qu'un roi voisin, celui même du pays du brahmane, lui avait déclaré la guerre et qu'il ne pouvait se résoudre à être la cause et l'auteur involontaire des meurtres dont la guerre est la source. Le brahmane alla néanmoins trouver le roi déchu dans sa retraite; mais, voyant qu'il ne pourrait recevoir aucune aide de ce prince réduit lui-même au plus entier dénuement, il résolut de mourir. Il était sur le point de se pendre quand Mahendrasena l'arrêta et lui promit de le rendre riche. Alors il lui ordonna de le lier et de le conduire au roi conquérant afin d'en obtenir une récompense pour lui avoir livré son ennemi. Étonné, le roi usurpateur demanda au brahmane comment il avait fait cette capture. La réponse qu'il reçut changea

complètement ses dispositions; il reconnut ses torts et rendit à Mahendrasena le royaume qu'il avait pris injustement. Mahendrasena combla le brahmane de richesses et le dirigea dans la voie des « dix vertus ».

Conclusion. — Comme Bodhisattva et comme Buddha, Çākyamuni avait arraché au suicide et enrichi le héros de cette histoire.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle.

117, x, 3. — Rṅon-pa (*Lubdhaka*) « le Chasseur »

Temps présent. — 1. Le Buddha était à Rājagṛha dans le bois de bambous (Veṇuvana). Devadatta, exerçant sa méchanceté dans le pays, le faisait passer pour l'auteur de tout ce qui arrivait de fâcheux. Le Buddha ayant fait démentir publiquement cette calomnie par Ānanda suivi d'une foule de bhixus, on cessa de croire à ce que disait Devadatta.

Plus tard, le Buddha, étant tombé malade, fut soigné par Jîvaka; le célèbre médecin répondit si bien aux questions que son malade lui posa à l'occasion du remède prescrit par lui « la flèche de fer » (Lohanāla, *tib.* Lcags-mda) que les bhixus demandèrent au Maître une explication à ce sujet. Il leur donna la suivante :

Temps passé. — Un maître de maison, qui habitait un village de montagne, s'était marié. Après la naissance de son deuxième enfant, il partit emportant des marchandises pour s'enrichir par le commerce, et ne laissant à sa femme que peu d'argent

à cause de la méfiance que sa conduite lui inspirait, mais après avoir enfermé dans un lieu secret une bouteille renfermant des objets précieux. Dans le pays où il s'était rendu, il avait fait fortune, épousé une autre femme et eu de nombreux enfants. Cependant les enfants issus du premier mariage s'étant enquis de leur père, l'aîné, sur l'avis de la mère, alla à sa recherche, le découvrit et se fit reconnaître. Mais le père, redoutant la jalousie des enfants nés de son second mariage, jugea prudent de le renvoyer avec une simple lettre. Il partit; ses frères le suivirent avec des intentions hostiles, l'atteignirent, mais, ne le trouvant porteur que d'une lettre, le laissèrent aller. Arrivé chez lui, il lut l'écrit, qui lui révélait en termes énigmatiques l'existence du trésor caché par son père, en comprit le sens et trouva le trésor.

Conclusion. — Le fils qui comprenait si bien son père à demi mot, c'était Jîvaka, et le père avisé était le Bodhisattva.

Temps présent. — 2. Cependant Devadatta voulut prendre les remèdes que Jîvaka prescrivait au Buddha. Il en fut malade; et le Buddha, mettant la main sur la tête de Devadatta en prononçant des « paroles de vérité », le guérit; mais il ne recueillit de cette intervention que de l'ingratitude. Il raconte, à ce propos, que Devadatta était coutumier du fait.

Temps passé. — En effet, jadis le Bodhisattva, se livrant à la chasse dans le Videha, avait été dénoncé calomnieusement au roi Mahendrasena pour le vol

des bijoux de la reine, qu'un faucon, qui avait de l'obligation à ce chasseur, avait enlevés pour les lui donner. Le dénonciateur, à qui le chasseur avait rendu un grand service, — et qui n'était autre que le futur Devadatta, — avait été par là la cause de l'emprisonnement du chasseur, lequel aurait péri sans le secours d'un rat et d'un serpent qui, lui ayant de l'obligation, vinrent de diverses manières à son secours. Ces animaux avaient été reconnaissants. Devadatta n'avait témoigné au Bodhisattva, comme plus tard au Buddha, que de l'ingratitude.

Nota. — Avadāna-jātaka historique, parallèle. Il y a ici en réalité deux avadānas qui, par le récit du *temps présent* correspondent aux textes 29 et 30 ci-dessus. Le titre Rṅon-pa « le chasseur » ne convient en réalité qu'au second. Il semble même qu'on puisse compter trois avadānas; car le premier paragraphe n'a pas de rapport direct avec ce qui suit et semble être le récit du *temps présent* d'un avadāna auquel manque le récit du *temps passé*.

118, x, 4. — Rmos-pa (*Karṣaka*) « le Laboureur ».

Temps passé. — Un maître de maison de Çurparaka eut un fils auquel on donna le nom de Karṣaka (*Rmos-pa*) « laboureur », et qui fut assez tardivement atteint d'un mal purulent que l'on finit par guérir en le couvrant d'ornements, d'habits parfumés, de sorte que ses amis l'appelaient Gandhî (*Smos-pa*) « parfumé ». Quand son père mourut, Karṣaka fut fort embarrassé; il ne savait quelle profession embrasser. Tout travail lui paraissait inutile, sans fruit,

perdu ; il cherchait quelque chose d'impérissable et ne le trouvait pas. Un dieu ami vint le visiter et examiner avec lui la question de « l'impérissable »; il lui désigna le Çramaṇa Gautama comme seul capable de résoudre la difficulté, et l'engagea à l'aller trouver à Çrâvastī. Le désir que cet entretien avait fait naître dans le cœur de Karṣaka fut encore accru par le rapport d'une caravane de marchands qui, étant allés à Çrâvastī pour affaires, y ayant vu le Buddha, gagnés à sa doctrine, le vantaient avec admiration. Karṣaka se rendit à Çrāvastī, entendit Bhagavat, devint Srota-āpanna, puis Bhixu, puis Arhat. En faisant sa tournée d'aumônes, il fut tué d'un coup de ba-drus ma[1], sans que son corps parût endommagé. Les Bhixus, sur l'ordre de leur maître, lui firent des obsèques solennelles et édifièrent sur ses restes un Caitya.

Temps passé. — Karṣaka avait été jadis un riche maître de maison de Bénarès, favori du roi Brahmadatta. Il avait pour ennemi un autre maître de maison moins riche qu'il se fit livrer par le roi, il lia avec des cordes et couvrit d'ulcères le corps de ce malheureux au moyen d'une poudre empoisonnée dont il remplit les plaies faites par les cordes. Le patient, racheté par ses amis et guéri par les médecins, mais dégoûté du monde, se retira dans la forêt et y devint Pratyekabuddha par ses seuls efforts. Il s'occupa alors de la conversion de son bourreau

[1] Voir ci-dessus, récit 86.

et se présenta à lui en faisant les prodiges habituels. Le coupable demanda pardon, offrit un asile à sa victime d'autrefois, l'honora jusqu'à son dernier jour, et, lorsqu'il fut entré dans le Nirvāṇa, lui fit de belles funérailles, lui éleva un Caitya, et prononça un praṇidhāna pour naître dans des familles riches et rencontrer un jour un maître supérieur à ce Pratyekabuddha.

Conclusion. — La maladie purulente dont le héros de ce récit avait souffert était la punition du traitement qu'il avait fait subir à son ennemi. Son repentir et son praṇidhāna lui avaient valu la guérison et l'arrivée à l'état d'Arhat sous la direction de Çākyamuni.

119, x, 5. — Bram-ze (*Brāhmaṇa*) « le Brahmane » (1).

Temps présent. — Un brahmane de Çrāvastī avait entrepris la célébration d'un sacrifice pour lequel un grand nombre de brahmanes se réunirent. Mais il s'éleva entre eux une querelle : le brahmane qui les avait invités essaya en vain de rétablir l'accord. Battu par eux, il s'enfuit, vint à Jetavana, fut frappé de la bonne tenue des Bhixus, se fit initier et devint Arhat. Il songea alors à la conversion des querelleurs, et se rendit auprès d'eux à travers les airs. Bien disposés par une telle arrivée, ils le reçurent avec bienveillance dans leur cercle, écoutèrent ses enseignements et furent gagnés au Buddha.

Temps passé. — Ce brahmane avait été jadis un brahmane qui, dans des circonstances semblables, avait été initié par le Buddha Kāçyapa, sans pouvoir acquérir toutes les qualités voulues, de sorte que, à l'article de la mort, il avait fait un praṇidhāna pour arriver à la perfection sous le successeur de Kāçyapa.

Conclusion. — Il était ainsi devenu Arhat sous Çākyamuni.

Nota. — Avadāna parallèle.

120, x, 6. — Bram-ze (*Brāhmaṇa*)
« Brahmane » (2).

Temps présent. — Un fils de brahmane qui allait un peu partout, étant venu à Jetavana, y vit et entendit le Buddha. Il se retira plein d'admiration. Aussi, célébrant un sacrifice, il souhaita mentalement que le Buddha y vînt. Il y vint, en effet, mais resta invisible, perçu seulement par le fils de brahmane et, en se retirant, laissa une clarté merveilleuse, sur laquelle les brahmanes disputèrent, chacun l'attribuant à sa divinité préférée. Le fils de brahmane leur ayant soutenu qu'elle venait du Buddha, ils refusèrent de le croire. Alors sans se déranger, tourné dans la direction de Jetavana, il invita le Buddha à une nouvelle cérémonie. Bhagavat s'y rendit avec sa troupe de bhixus, entra sans être vu et prit place au milieu de l'assemblée. Alors il fut aperçu; mais les brahmanes, un instant captivés, prétendirent en

suite que le fils de brahmane était ivre. Sans tenir compte de leurs outrages, il rassasia le Buddha et sa Confrérie. Les brahmanes furieux, ayant résolu de le tuer, il se réfugia à Jetavana, puis chez Anāthapiṇḍada où ses persécuteurs qui l'avaient poursuivi n'osèrent porter la main sur lui. Il suivit les leçons du Buddha et devint Srota-āpanna, puis bhixu, puis Arhat.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, c'était un brahmane qui, désolé de n'avoir pas d'enfants, recourait à tous les moyens pour en obtenir. Un jour qu'il faisait un sacrifice pour arriver à ses fins, une querelle éclata parmi les brahmanes qu'il avait convoqués. Il voulut l'apaiser, mais les contestants se réunirent contre lui pour le tuer. Il s'enfuit alors à Ṛṣivadana et y fut initié par Kāçyapa. Au moment de mourir il fit un praṇidhāna pour devenir Arhat sous le successeur de Kāçyapa.

Conclusion. — Les brahmanes qui avaient voulu le tuer au temps de Kāçyapa étaient les mêmes que ceux qui lui préparaient un sort semblable au temps de Çākyamuni. Son praṇidhāna lui valut l'arrivée à l'état d'Arhat.

NOTA. — Avadāna parallèle, très semblable au précédent, dont il paraît n'être qu'une autre version.

121, x, 7. — BRAM-ZE (*Brāhmaṇa*) « le Brahmane » (3).

Temps présent. — Un brahmane de Çrāvastī ayant fait un sacrifice, une querelle éclata entre les assis

tants au moment de la distribution des dons. Le Buddha compatissant, voyant que le moment de la conversion de ces gens était venu, arriva à travers les airs, suivi de ses bhixus, créa en eux, par ce mode d'arrivée, de bonnes dispositions, apaisa la querelle par quelques paroles, puis donna une instruction telle qu'ils se convertirent tous à des degrés divers.

Temps passé. — Au temps de Kāçyapa, les mêmes brahmanes s'étaient attachés à ce Buddha à des titres divers, et ce qui leur arriva au temps de Çākyamuni n'est que la continuation et le perfectionnement des phénomènes du passé.

Nota. — Avadāna parallèle qui peut être considéré également comme une autre version des deux précédents.

122, x, 8. — Khyab-'jug (*Viṣṇu*).

Temps présent. — Le Buddha, suivi des mille bhixus anciens Jaṭilas, arriva dans le Magadha et s'arrêta au Caitya Supratiṣṭhita (Rab-brtan). Le roi Bimbisāra Çreṇika venait au-devant de lui dans tout l'appareil de sa puissance, quand son diadème tomba. Ce mauvais signe l'inquiéta; les dieux lui dirent que cela venait de ce qu'il retenait trop de gens en prison. Là-dessus il remit les captifs en liberté afin qu'une plus grande foule rendît hommage au Buddha. Il se remit en marche, plein d'orgueil, et se présenta à Bhagavat en déclinant sa qualité, non sans avoir fait à dessein un « blâme de son nom

et de sa race », pour bien disposer le Buddha en sa faveur. Mais il aperçut 500 rois que Bhagavat avait fait apparaître et endoctrinait. L'orgueil du roi de Magadha fut abattu soudainement, et il s'assit sur l'invitation du Buddha.

Cependant les Magadhains ne pouvaient démêler qui des deux, Gautama et Uruvilva-Kāçyapa, était le Maître. Pour les éclairer, le Buddha eut avec Kāçyapa un entretien dans laquel Kāçyapa désavoua le culte du feu qu'il avait pratiqué jusqu'alors; à la suite de ce désaveu, il fit en l'air les prodiges connus de la puissance surnaturelle, puis vint s'asseoir comme un disciple auprès du Buddha : le doute des Magadhains était dissipé. Bhagavat fit alors au roi et à l'assistance une leçon sur les Skandhas qui ne sont par le moi, sur les douze causes et effets connexes (Nidāna), sur l'impermanence, bref un exposé de la « loi ». Il convertit ainsi le roi et des milliers de brahmanes et de maîtres de maison du Magadha, sans compter 80,000 dieux. Le roi demanda à être reçu upāsaka.

Temps passé. — Digīçvara (*Phyogs-kyi-dvaṅ-pa*) « Seigneur de la région » qui régnait à Rajavat (*Rdul-ldan*) « Poussiéreuse » avait pour Purohita le brahmane Viṣṇu (Khyab-'jug). A la mort de Viṣṇu, il lui donna pour successeur son fils Agnipāla (*Me-skyoṅ*), sur le conseil de son propre fils Rajas (*Rdul*) « Poussière ». Lorsque Digiçvara fut mort, Agnipâla fit les affaires de Rajas avec le même zèle et la même compétence que Viṣṇu en avait mis à faire celles de

Digīçvara. Le Purohita ministre travaillait, le roi s'amusait. Le nom de Viṣṇu fut ajouté à celui de Agnipāla.

Six Xatryas, qui avaient été les compagnons d'enfance de Rajas, lui ayant demandé de partager le pays entre eux, le roi fit exécuter ce partage par Agnipāla-Viṣṇu. Il y eut six parts pour les princes qui furent élevés au rang de rois; une septième part était celle de Rajas. Viṣṇu obtint par là une grande réputation de sagesse; il était, disait-on, la « Voie de Brahmā »: ce qui lui donna l'idée de rechercher une apparition de Brahmā. Ayant obtenu du roi la permission de se faire remplacer, il se rendit sur la « terrasse de la bonne demeure », s'absorba dans la Maitrī, et Brahmā lui apparut. L'entretien qu'il eut avec le dieu lui inspira la pensée d'être initié et de ne plus habiter une maison.

Rajas vint trouver Viṣṇu qui, avant de savoir ce que voulait le roi, déclara son intention de se retirer des affaires; mais Rajas manifesta l'intention de suivre le savant Viṣṇu qui s'adressa alors aux six princes; ceux-ci consentirent à suivre l'exemple de Viṣṇu et de Rajas, mais dans sept ans. Viṣṇu, trouvant le délai trop long, ils l'abrégèrent jusqu'à le supprimer. Ensuite un grand nombre de personnes se présentèrent pour suivre le mouvement. Viṣṇu fut alors initié (par qui? on ne le dit pas), et tous ceux qui s'étaient engagés à l'imiter le furent également; il les affermit dans les quatre Dhyânas et les cinq Abhijñās, et devint le « Maître Viṣṇu ».

XVII.

Conclusion. — Ce maître Viṣṇu était le Bodhisattva; tous ceux qu'il entraîna à sa suite étaient le futur roi Bimbisāra, les milliers de brahmanes et de maîtres de maison du Magadha avec les 80,000 dieux gagnés par Çākyamuni.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle, historique, enté sur le récit bien connu de l'entrée solennelle du Buddha Çākyamuni à Râjagṛha.

123, x, 9. — Thab-mo (*Kalaha*) « Querelle ».

Temps présent. — Bien des gens se querellaient dans Çrāvastī. Mais ces disputeurs étant mûrs pour la conversion, le compatissant Buddha vint à eux comme par hasard en faisant sa tournée d'aumônes. Sa seule vue les disposa en sa faveur; ils l'invitèrent à s'approcher d'eux, l'écoutèrent, devinrent Srotaāpanna, puis bientôt bhixus, Arhats.

Temps passé. — Jadis, ces gens querelleurs avaient été des brahmanes qui, convoqués à un sacrifice célébré par un brahmane dans un village de montagne, s'étaient disputés à cause d'un coussin[1]. Le Bodhisattva, qui était alors un ṛṣi habitant dans le voisinage avec 500 disciples, intervint, apaisa la querelle; et ces gens repentants furent affermis par lui dans les quatre Dhyânas et les cinq Abhijñās.

Conclusion. — Comme Bodhisattva et comme Buddha, Çākyamuni les avait calmés et convertis.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle.

[1] *Stan* « tapis, natte » (pour s'asseoir).

124; x, 10. — Klu (*Nāga*) « le Serpent ».

Temps présent. — Le pays de Koçala souffrait d'une épidémie causee par un Yaxa qui n'était autre qu'un ancien ministre du roi Prasenajit, mort dans la prison où le roi l'avait enfermé à la suite d'une querelle à laquelle ce ministre avait pris part, — et rené Yaxa en vertu d'un praṇidhāna hostile[1] qu'il avait fait.

Le Buddha, prié par le roi de dompter ce monstre, l'attira par sa magie dans le voisinage de Jetavana et l'entoura de feu tellement que le Yaxa implora l'appui de Bhagavat, et, invité par lui à renoncer à sa méchanceté, accepta « les bases de la doctrine », s'engageant à devenir le protecteur des habitants de Çrāvastī dont il avait été le fléau.

Temps passé. — Ce Yaxa avait été jadis un serpent (Nāga) venimeux qui causait une foule de maux par son haleine empestée. Quand il vint à Vārāṇasī, le roi Brahmadatta leva une armée pour le tuer; mais on lui objecta que ce n'était pas par ce moyen qu'on pouvait se débarrasser du monstre. Un fils de Caṇḍāla (c'était le Bodhisattva) « cuirassé par l'amour » contre l'haleine du Nāga se chargea de le dompter. Il s'avança vers lui et, par son « regard d'amour », le subjuga si bien que le serpent perdit son venin. Le roi ébahi alla trouver l'enfant et lui demanda ce

[1] Mithyāpranidhāna (Smon-lam log-pa, faux praṇidhāna).

qu'il pourrait lui donner pour le satisfaire. Le fils de Caṇḍāla demanda seulement que le roi et ses sujets entrassent résolument dans la voie des « dix vertus ». Ce qui fut fait, et se continua dans le temps du Buddha Kāçyapa.

Conclusion. — Bodhisattva, Buddha, Çākyamuni avait mis le Nāga hors d'état de nuire et amené par là de nombreuses conversions.

Nota. — Avadāna-jātaka parallèle, historique.

125, x, 11. — Çi-vi ou Çi-bi (*Çivi*) [1].

Temps présent. — Le Buddha étant chez les Mallas, Ananda, sur l'ordre qui lui est donné, prépare un lit pour le maître qui s'y couche « son dos n'étant pas bien », puis, toujours sur l'ordre du Maître, donne à un certain nombre de bhixus une instruction basée sur les « branches de la Bodhi » en insistant principalement sur l'énergie. A la suite de cette leçon sérieuse, ils devinrent Arhats; et comme ils se récriaient sur le don que Bhagavat avait de prononcer de « bonnes paroles » (subhāṣita), le Maître leur dit qu'il en avait déjà été ainsi autrefois et raconta, à ce propos, ce qu'il avait fait jadis étant le roi Çivi.

Temps passé. — Çivi régnait à Xetravat (Jiṅ-ldan) et faisait si bien fleurir la pratique des « dix vertus » qu'une foule de gens en mourant allaient au Ciel; la demeure des dieux était envahie. Indra voulut savoir ce que valait l'auteur de ces heureuses trans-

migrations. Il prit la forme d'un Rāxasa et, se transportant sur la terrasse du palais du roi, prononça une demi-stance sur l'impermanence des Sanskāras. Le roi demanda la fin de la stance. Le Rāxasa répondit qu'il ne pouvait continuer, que la faim et la soif le torturaient, qu'il lui fallait, avant toutes choses, la chair et le sang chaud d'un homme fraîchement tué pour le rassasier et le désaltérer. Le roi promit sa propre chair et son propre sang si le Rāxasa achevait la stance. Il l'acheva, et le roi découpa successivement plusieurs morceaux de sa chair pour rassasier ce singulier docteur. N'y parvenant pas, il lui abandonna son corps après avoir fait un praṇidhāna pour la Bodhi parfaite. Alors Indra, reprenant sa forme naturelle, restitua le corps du roi Çivi dans son entier, et, après avoir félicité le monarque de son héroïsme et avoir sollicité et obtenu son pardon pour les douleurs qu'il lui avait causées, retourna dans les demeures célestes.

Conclusion. — Çivi n'était autre que le Bodhisattva; il avait pratiqué avec éclat l'énergie, l'héroïsme que, devenu Buddha, il prêchait ou faisait prêcher par ses disciples.

126, x, 12. — Çi-vi (*Çivi*) [2].

Ce texte n'est en réalité qu'une variante et une abréviation d'une partie du texte précédent.

Nota. — La légende de Çivi est souvent reproduite. Elle est le sujet du 34ᵉ (iv, 4) récit de l'Avadāna-Çataka et, pour

ainsi dire, répétée dans le 35e (IV, 5) du même recueil; — du 2e texte du Jātaka-mālā; — du 9e de l'Avadāna-Kalpalatâ; — le 499e du Jātaka pâli. — Pour ce récit et le précédent, comparer avec 77, 6, ci-dessus (Subhadra).

127, X, 13. — KO-U-ÇAM-BI (*Kauçambi*).

Ce texte n'est pas un Avadāna; il n'y a pas de récit du temps passé ni d'allusion à l'avenir. — On y raconte que des bhixus très savants de Vaiçālī, étant venus à Kauçambi trouver des bhixus non moins savants qu'eux, une querelle éclata entre eux à propos d'un bain qui n'avait pas été préparé convenablement : d'où une scission. Le Buddha, qui se trouvait alors à Kauçambi, s'efforce en vain de rétablir le bon accord : ses discours contre la séparation et ses exhortations à l'union ne sont point écoutés.

C'est le sujet traité dans les feuillets 200-219 du troisième volume du Dul-va, d'après les indications données par Csoma dans son *Analyse du Kandjour*.

DU DÉCHIFFREMENT
DES
MONNAIES SINDO-EPHTHALITES

PAR

M. ÉDOUARD SPECHT.

En poursuivant mes études sur l'histoire de la Bactriane, j'ai eu à m'occuper des monnaies qui avaient été trouvées dans ces contrées. Tout naturellement mon attention s'est portée sur celles dont les alphabets ne sont pas encore connus. J'ai examiné le groupe des monnaies que Thomas appelle scythiques et M. Drouin irano-scythiques[1]. Plusieurs de ces monnaies ont été publiées par Wilson dans son *Ariana antiqua*. Quelques-unes ont été décrites par Thomas dans son édition des *Essays on Indian Antiquities of Prinsep*. Cunningham en a donné de bonnes photogravures dans son dernier ouvrage, *Later Indo-Scythians*. Jusqu'à présent, on a fait peu de tentatives pour la lecture de ces caractères inconnus. En 1850, Thomas, dans le *Journal of the*

[1] Voir THOMAS, *The Pehlvi coins of the early Mohammedan Arabs* (*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, vol. XII, 1850). DROUIN, *Les monnaies touraniennes* (*Revue numismatique*, 1891)

Royal Asiatic Society of Great Britain, a publié un court essai sur la lecture des caractères similaires qui se trouvent sur une pièce trilingue pehlvi, scythe et coufique, mais sans pouvoir rien obtenir de satisfaisant. Cette monnaie porte la date de l'année 63 de l'hégire; on lit, en caractères coufiques, بسم الله « *au nom de Dieu* »[1]. Cunningham a cru pouvoir lire quelques mots de ces légendes[2]; ses essais n'ont pas été plus heureux que ceux de son prédécesseur. M. Drouin a eu l'obligeance de me communiquer les moulages en plâtre de deux exemplaires d'une pièce qu'on trouvera décrite plus loin; cette monnaie porte une légende circulaire dans ces mêmes caractères jusqu'ici inconnus. C'est cette pièce que j'ai prise pour base de mon essai.

Après plusieurs tâtonnements, je pense être parvenu à lire les deux mots : *Tchâtch* et *Silâïdj* dans lesquels je crois bien reconnaître les noms de Tchatch, fils de Silâïdj, prince du Sind mentionné par les historiens arabes. C'est cette lecture qui m'a guidé pour le déchiffrement du reste de la légende et qui m'a permis, si je ne me trompe, de lire celles des autres pièces.

La plupart de ces monnaies appartiennent à des peuples qui ont habité ou dominé la vallée de l'Indus. Quelques-unes se rapportent à des princes qui ont régné dans les régions adjacentes.

[1] Thomas, *loc. cit.*, p. 330.

[2] Dans *Later Indo-Scythians*.

Cet alphabet, selon toute apparence, se rattache au système des alphabets d'origine araméenne. Je n'examinerai pas s'il peut y avoir une affinité avec la famille des écritures syro-iraniennes. Son extension a été limitée à l'est par les écritures kharoshṭhî et brâhmî, à l'ouest et au nord-ouest par le pehlvi, au nord par l'écriture sogdienne; aussi avons-nous plusieurs pièces bilingues et d'autres trilingues lorsque les souverains qui frappèrent ces monnaies étendirent leur empire au delà de la vallée de l'Indus.

La dénomination de scythique ou irano-scythique employée jusqu'ici ne peut guère s'appliquer à cet alphabet qui n'a pas été usité dans le pays des Scythes. Il vaudrait mieux l'appeler sindo-ephthalite, ce qui aurait, en tout cas, l'avantage d'indiquer à la fois la région et les peuples auxquels il appartient.

Les plus anciennes monnaies que nous possédons sont copiées sur celles de Sapor I[er] et de ses premiers successeurs; elles doivent être du III[e] siècle de notre ère.

Quelques monnaies des derniers successeurs de Vâsudeva, souverain kouchan, sont déjà en caractères qui ont une très grande analogie avec ceux de notre alphabet sindo-ephthalite [1]. Je n'ai pas cru devoir m'en occuper dans le présent mémoire, car elles sont assez différentes pour faire le sujet d'une étude spéciale.

Ce sont les monnaies des Ephthalites et celles du

[1] Voir Cunningham, *Later Indo-Scythians*, pl. IV, n[os] 12, 13 et 15; pl. III, n[os] 1 et 2.

royaume du Sind qui feront l'objet de la première partie du présent mémoire; elles sont du ve, du vi^{e} et du viie siècle. N'ayant pu encore me procurer les moulages des pièces appartenant au iiie siècle, j'examinerai ces monnaies dans la seconde partie que je donnerai plus tard.

M. Rapson a eu la bonté de m'envoyer les moulages de 16 monnaies qui appartiennent au British Museum et sur lesquels j'ai travaillé; qu'il me soit permis de lui exprimer ici toute ma reconnaissance.

I

Avant de décrire les légendes de ces monnaies qui sont en caractères sindo-ephthalites, nous allons examiner quelques-uns des mots et noms que l'on peut en dégager avec assez de certitude, ce qui nous permettra de déchiffrer plus facilement les autres.

Le mot *Malka* « roi » se trouve écrit quatre fois *M^{a}lkîn* avec le suffixe *in* qui est peut-être d'origine iranienne, et une fois *M^{a}lkun* que l'on doit peut-être lire *M^{a}lkun^{a}* dans *M^{a}lkîn-d-M^{a}lkun* ou *M^{a}lkun^{a}*.

Uludj me paraît venir du turc oriental *ouloudjeh*. Radloff traduit ce mot, dans son Dictionnaire des dialectes turcs (col. 1695), par « ein Oberer, Vorgesetzter ».

Silâîdj, nom d'un prince du royaume du Sind, est cité dans l'histoire intitulée : *Tchatch nâma*.

ALPHABET SINDO-EPHTHALITE.

			â	tchâtch, s^{i}lâîdj, châṟin
"			"	"
			ch	âchânhuvur, charin
			d	ch^{a}dy^{i}n, m^{a}lkîn d^{a} m^{a}lkun
			dh	dhurtch^{i}
			dj	uludj . s^{i} lâîdj
.			.	
			gh	v^{a}rgh^{a}tkh^{a}n, qâghu (?)
		(a)	h	châhur^{a}, v^{o}hu, âchânhuvur, m^{i}h^{i}r^{a}
		(a)	i ou y	m^{a}lkîn, s^{i}lâîdj, ch^{a}dy^{i}n
			k	m^{a}lkîn, m^{a}lkun
			kh	v^{a}rgh^{a}tkh^{a}n
			l	uludj, m^{a}lkîn, s^{i}lâîdj
			m	m^{a}lkîn, m^{i}h^{i}r^{a}
			n	âchânhuvur, m^{a}lkîn, v^{a}rgh^{a}tkh^{a}n
"				"
			q	qâghu (?)
		(a)	r	âchânhuvur, châriîn, m^{i}h^{i}r^{a}
			s	s^{i}lâîdj, ât^{e}s, tch^{e}s^{i}
		(a)	t	at^{e}s, v^{a}rgh^{a} tkh^{a}n
			tch	tchâtch, dhurtch^{i},
			u ou v	âchânhuvur, uludj, v^{a}rgh^{a}tkh^{a}n
			z	uzu

(a) Variantes sur les monnaies des Ephthalites ou des Turcs

Tchâtch, fils de Silâîdj, roi du royaume du Sind dont le nom forme le titre même de l'histoire appelée : *Tchatch nâma* « le livre de Tchatch »[1].

Châhur[a], nom d'un roi du royaume de Sind, un des prédécesseurs de Tchâtch cité aussi dans le *Tchatch nâma.*

Nous avons donc les lettres suivantes qui se contrôlent par leur répétition :

l dans *Malkîn, uludj, silâîdj;*

dj dans *Uludj* et *Silâîdj;*

i dans *Malkîn* et *Silâîdj.*

Les autres lettres comme *ch*, *d*, *h*, *k*, *m*, *n*, *r*, *s*, *tch*, *u*, se rencontrent dans plusieurs autres mots, comme nous le verrons.

â se retrouve dans *Tchâtch*, *Silâîdj* et *Châhur*[a].

Dans l'écriture sindo-ephthalite il n'y a pas beaucoup de différence entre l'*â* et l'*u*, qui ont tous deux la forme d'un rond; mais l'*â* n'est pas réuni aux lettres qui suivent ou qui précèdent; au contraire l'*u* est toujours lié à la lettre qui précède ou à celle qui suit. Cette ressemblance peut prêter à des confusions dans le déchiffrement des monnaies frustes. En présence de cette difficulté paléographique, je représenterai cette voyelle dans les transcriptions lorsqu'il y aura doute, soit par *å*, soit par *ů*, selon les cas.

[1] Voir Elliot, *The hist. of India*, vol. I, p. 140 et suiv.

II

Les Ephthalites, comme on le sait, s'établirent dans la première partie du ve siècle de notre ère dans la Bactriane sur les débris de l'empire des Kouchans. Ils furent détruits par les Turcs vers la fin du règne de l'empereur Justinien [1].

Nous ne possédons que peu de monuments de ce peuple : quelques inscriptions en sanscrit, un certain nombre de monnaies, les unes avec des caractères indiens, les autres, au nombre de huit, dont les légendes sont écrites avec nos caractères sindo-ephthalites.

Nous allons examiner ces monnaies.



N° 1 [2]. — *Au droit :* Tête imberbe du roi tournée à gauche avec un casque haut, un trident placé devant la figure.

[1] Voir mon mémoire sur les *Indo-Scythes et Ephthalites* (*Journ. asiat.*, 1883, p. 29). DROUIN, *Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses sassanides* (*Muséon*, 1895).

[2] WILSON, *Ariana Ant.*, pl. XVI, 20. CUNNINGHAM, *Later Indo-Scythians*, p. 108, pl. VII, 3.

Légende :

luudj.. achanhuvâr.

Au revers : Le pyrée avec les assistants que l'on distingue à peine.

Le titre *luudj* est ici mal gravé; on doit rétablir *uludj* « le Seigneur »; nous le trouvons quatre autres fois écrit ainsi, j'ai déjà indiqué plus haut son origine turque.

Cette monnaie étant en partie fruste, je n'ai pu déchiffrer les lettres qui sont entre *uludj* et le nom du souverain. On serait tenté de lire *uz*, que nous rencontrerons sur les pièces suivantes.

Quant au nom même du souverain, *Achanhuvâr*, toutes les lettres nous en sont fournies par le premier rudiment d'alphabet exposé plus haut; le nom ressemble beaucoup à celui que Firdousi, Tabari et Maçoudi donnent au souverain ephthalite qui soutint plusieurs guerres contre le roi perse Pérose, lequel fut tué en 484.

Tabari le nomme *Akhchunvâr;* Maçoudi, *Akhochnavâz*[1]; Firdousi l'appelle *Khouchnavâz*[2]. Si nous considérons le nom donné par Tabari qui se trouve écrit sans points diacritiques احسسوار et quelquefois

[1] Tabari, *Geschichte der Perser,* trad. par Nöldeke, p. 123. Maçoudi, *Les Prairies d'or,* trad. par M. Barbier de Meynard, t. II, p. 195.

[2] Sur ce nom voir Drouin, *loc. cit.,* p. 35. Blochet, *Textes pehlvis historiques* (*Revue archéologique*, t. XXVIII, p. 185).

اسلوار *akhch"nvâr* ou *ach"nvâr*[1], nous voyons que ce nom n'est pas bien éloigné de celui de notre monnaie *Achanhuvâr*, et nous pouvons penser que nous avons très probablement une monnaie de ce prince, souverain ephthalite nommé par les historiens musulmans.

Les deux monnaies suivantes doivent appartenir au même souverain; malheureusement sur la seconde pièce, on ne peut déchiffrer que le titre.



N° 2[2]. — *Au droit :* Tête imberbe du roi tournée à droite avec un croissant sur la coiffure; devant la figure une coquille (?) surmontée d'un cercle de joyaux; au-dessous, les deux lettres *ai.*

La légende :



uz uludj achâ . . un.

Au revers : Le pyrée presque effacé.

Quant au nom du souverain, je n'ai pu encore déchiffrer la lettre ou le groupe du milieu.

[1] Tabari, *Geschichte der Perser,* trad. par Nöldeke, p. 123, note 4.

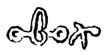
[2] Cunningham, *Later Indo-Scyth.,* p. 108, pl. VII, 4.

Le mot *uludj* « seigneur », est ici correctement écrit ainsi qu'aux numéros 3, 4 et 5. Celui de *uz* ou *uzu*, nous le trouvons très souvent à côté du titre du souverain ou de son nom. Le second caractère peut être un *z* que nous n'avons pas encore rencontré, il est écrit *uz* sur les pièces n°s 2, 3, 4, 5, et *uzu* sur les pièces n°s 7, 9, 10, 11 et 12. Ces deux mots ont-ils la même origine ?

Le mot *uzu* de nos monnaies peut remplir le même rôle que *afzû* qui se trouve sur les monnaies en pehlvi. Le premier, Olshausen a lu ce mot pehlvi; il le traduit par : qu'il vive! qu'il croisse[1] ! Je suis tenté de croire que notre *uzu* est l'équivalent de ce *afzû* (cf. sanscrit *vax*).



N° 3[2]. — *Au droit :* Tète imberbe du roi tournée à droite avec un croissant sur la coiffure; devant la figure un trident et une coquille (?). On peut à peine déchiffrer la légende qui est en caractères sindo-ephthalites :



Au revers : On ne distingue rien.

[1] Olshausen, *Die Pehlewi Legenden auf den Münzen der letzten Sâsâniden*, 1843, p. 25. Drouin, *Observations sur les monnaies à légendes en pehlvi*, p. 43.

[2] Cunningham, *Later Indo-Scyth.*, p. 109, pl. VII, 5.

La légende doit être la même que celle de la pièce précédente; on ne lit que les trois premières lettres de *uludj* et *uz*.

Deux autres monnaies représentent un prince à cheval dont la tête, comme le fait remarquer Prinsep, est disproportionnée. Ces deux pièces se rapportent très probablement au même souverain.



N° 4[1]. — *Au droit :* Un cavalier tourné à droite avec un croissant sur le casque; devant la figure, une large coquille (?) : au-dessus le signe [signe].

La légende :

[légende] *uz uludj âchâ . urdy.*

Au revers : On ne distingue rien.

La quatrième lettre du nom du roi doit très probablement être la même lettre que celle qui se trouve dans le titre du souverain de la monnaie n° 8. Je n'ai pu, même approximativement, fixer une valeur à cette lettre.

[1] Cunningham, *Later Indo-Scyth.*, p. 109, pl. VII, 6.



N° 5[1]. — *Au droit :* Un cavalier tourné à droite avec un croissant sur le casque; devant la figure le symbole des Ephthalites; au-dessus le signe .

La légende :

uz uludj âch. . .rây.

Au revers : On ne peut rien distinguer.

Ces cinq pièces, outre le nom du prince, portent le titre de *uludj* que nous avons identifié plus haut avec اولوعجه *uludjeh* du turc oriental « seigneur ». Cunningham, lisant de gauche à droite ces lettres qu'il désigne sous le nom de grec corrompu, les rend par ZOBOΛΑ, lecture qui ne peut se soutenir, car nous trouvons deux de ces lettres dans le nom de *Silâïdj*, prince du Sind, avec la valeur de *dj* et de *l*, et cette dernière lettre se rencontre dans *Malka* avec la même valeur de *l;* aussi lorsque Cunningham examine la monnaie que j'attribue à *Tchâtch*,

[1] Prinsep, *Indian Antiq.*, edit. by Thomas, t. I, p. 407, pl. XXXIII, n° 1. Cunningham, *Later Indo-Scyth.*, p. 109, pl. VII, 7. Comp. les deux monnaies presque semblables avec des caractères gupta. Cunningham lit *shahi jabûla*, lecture qui, peut-être, ne se confirmera pas avec des exemplaires meilleurs. Cunningham, *loc. cit.*, p. 110, pl. VII, 8 et 9. Smith, *Observations on the Hist. and coinage of the Gupta Period* (*Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, LXIII, p. 188).

fils de *Silâidj*, et où il y a aussi *malka*, il se contente de dire : « There is a circular legend all round the piece, which no one has yet read. It appears to me to be very degraded greek. I can see *shono* » [1]. Comme nous le verrons, lorsque nous examinerons cette pièce, le mot *shono* ne s'y trouve pas.

Il nous reste à examiner trois pièces qui appartiennent aux Ephthalites portant le symbole bien connu des princes de ce peuple. Ces monnaies nous offrent une particularité bien caractéristique : la tête du prince s'élève en cône tronqué avec de grandes oreilles [2] que l'on ne remarque pas sur les cinq pièces ephthalites que nous venons de décrire



N° 6[3]. — *Au droit :* Figure imberbe du roi tournée à droite avec des boucles d'oreilles et un casque; un croissant derrière la tête, symbole des Ephthalites; devant la figure, légende en indo-ephthalite :

[1] Cunningham, *loc. cit.*, p. 122.

[2] Voir, sur la déformation des crânes chez les Ephthalites, Ch. de Ujfalvy, *Mémoire sur les Huns Blancs* (*Anthropologie*, 1898).

[3] Cunningham, *Later Indo-Scyth.*, p. 115, pl. VIII, 14.

Au revers : Le pyrée avec les assistants presque effacés.

Je ne peux déchiffrer que les trois dernières lettres de la légende *uru* ou *ara*. Je n'ai pas encore réussi à dégager les signes constituant le complexe qui précède.



N° 7 [1]. — *Au droit* : Tête imberbe du roi tournée à droite; croissant sur le casque, touffe de plumes sur les epaules; devant la figure, le symbole des Ephthalites et la légende :

m-h-r q uzu.

Au revers : Le pyrée avec deux assistants, une tête au milieu des flammes.

Le mot *uzu*, nous l'avons déjà mentionné plus haut; les lettres *m h r* nous sont connues; devons-nous lire $M^{i}h^{i}r^{a}$? Cette monnaie serait-elle de Mihirakula, le fameux roi Hûṇa [2]? Le *q* que nous rencontrons ici pour la première fois se déduit de sa forme, mais il

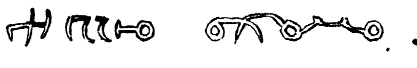
[1] Cunningham, *loc. cit.*, p. 111, pl. VII, 15. Wilson, *Ariana Antiq.*, pl. XVI, 19.

[2] Voir, sur Mihirakula et les Hūṇas, Rapson, *Indian coins*, p. 28 (dans *Grundriss der Indo-Arischen philologie*).

est tellement lié avec l'ornement du haut du casque qu'on se demande s'il n'en fait pas partie.



N° 8[1]. — *Au droit :* **Tête imberbe du roi tournée à droite; croissant sur le casque, touffe de plumes sur les épaules. A droite, symbole des Ephthalites et la légende :**



u . uhu $v^{a}rgh^{a}t\ kh^{a}n$.

Au revers : Le pyrée avec les assistants presque effacés.

Le second signe du premier mot, nous l'avons déjà vu à la monnaie n° 4; comme je l'ai déjà fait remarquer, je ne puis encore lui attribuer une valeur.

Nous lisons le nom du roi $V^{a}rgh^{a}t\ kh^{a}n$. Nous avons déjà vu les lettres *v*, *r*, *n* et *gh*. Quant aux lettres et elles semblent se déduire si bien de l'araméen qu'il est très tentant de les identifier avec *t* et *kh*, d'autant plus que dans notre alphabet nous

[1] Prinsep, *Ind. Antiq.*, t. I, p. 407, pl. XXXIII, 5. Cunningham, *Later Indo-Scyth.*, p. 111, pl. VII, 14.

n'avons pas encore enregistré ces deux consonnes, et nous avons le titre de Khan qui se trouve placé après le nom du souverain.

Aurions-nous dans $V^a rgh^a t$ le nom du dernier souverain des Ephthalites, vaincu par le roi perse Khosroès Anouchirvân et le khakân des Turcs? Selon Tabari, ce prince des Ephthalites se nommait *Varz*[1].

III

L'empire des Ephthalites fut détruit dans l'Inde très probablement après l'année 544 de notre ère par une confédération de princes de ce pays : Yaśodharmaṇ, Vishṇuvardhana de Malva et Narasiṃhagupta Bālāditya de Magadha[2]. Les Ephthalites durent continuer à se maintenir dans le Pandjab et au nord de l'Hindoukouch pendant quelques années. Leur pouvoir fut anéanti par le roi perse Khosroès Anouchirvân avec l'aide des Turcs. La plus grande partie du vaste empire des Ephthalites tomba aux mains des Turcs, qui annoncèrent à l'empereur Justin, la quatrième année de son règne (569), qu'ils avaient réduit à l'obéissance ce grand empire.

Parmi nos monnaies, nous en avons une qui doit se rapporter à cette époque. Elle est trilingue, en caractères indien, pehlvi et sindo-ephthalite.

[1] Tabari, *Gesch. der Perser*, trad. par Nöldeke, p. 159. Drouin, *Mém. sur les Huns Ephthalites*, p. 55.

[2] Rapson, *Indian coins*, p. 30, § 107.





N° 9[1]. — *Au droit :* Tête du roi imberbe au 3/4 de face avec un peu de moustache; sur sa couronne, la tête d'un tigre (le fanon sassanide) et deux tridents de Çiva. A droite de la figure, la légende :

uzu chᵃdyn.

en marge, légende indienne lue par Cunningham : *Sri Hitivi tcha Airân tcha paramesvara sri shâhi Tigin Devajârita :* « Le seigneur de Hitivi et de l'Iran, chef suprême, seigneur Shâhi Tigin devajârita. »

Au revers : Une tête humaine, au front des flammes s'élevant en l'air et se réunissant en un seul point, représentant la divinité adorée à Moultân.

Légendes pehlvies à droite et à gauche lues par Cunningham; à gauche : *Saf takhif tef*, à droite: *Takân Khcrasân Malkâ*, que je traduirai par « *roi du Khorasân et du Takân* ».

Nous connaissons tous les caractères de notre légende sindo-ephthalite, sauf le caractère . Aurions-nous une nouvelle forme du *gh*, que nous avons

[1] Cunningham, *loc. cit.*, p. 123, pl. X, 9. Wilson, *Ariana Antiq.*, pl. XXI, 22. Prinsep, *Ind. Antiq.*, t. II, p. 110, pl. V, 10, 11 et pl. XLI, 1 à 5. Drouin, *Observations sur les monnaies à légendes en pehlvi*, p. 92, pl. XVIII, n° 7.

déjà rencontré deux fois; je crois que nous devons plutôt regarder ce caractère comme un *y*, que nous n'avons pas encore vu, et sa valeur est confirmée par les formes araméennes.

Le mot *chad* se rencontre dans les inscriptions turques trouvées en Sibérie. Il est considéré comme le titre d'une des plus hautes dignités [1]. Les auteurs chinois de la dynastie des Thang donnent ce titre de *che* (*chad*) à celui qui était à la tête des troupes. Hiouen-Thsang nous apprend que, lorsqu'il arriva dans le royaume de Houo (Ghour), ce pays était alors la résidence du fils aîné du Khan *che-hou*, revêtu de la dignité de *che* (*chad*) [2].

La terminaison *y-n* peut être la même que celle que nous trouvons dans *Malkîn*.

La forme *ch'd'y'n* se trouve dans les inscriptions de l'Orkhon (X, 28). Radloff traduit par : « son chad » et lui donne la valeur d'un accusatif [3].

Comme nous l'avons vu, la partie droite de la légende en pehlvi porte : *Takân Khorasân malka* « roi du Khorasân et du Takân ». Le *Khorasân* est le pays bien connu des géographes arabes. Le Takân est souvent cité par les auteurs musulmans; un grand nombre de manuscrits donnent la lecture de *Tafen*. Maçoudi, en parlant du parcours du fleuve Mehran

[1] Radloff, *Die Alttürkischen inschriften der Mongolei*, p. 136. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 146.

[2] *Histoire de la vie de Hiouen-thsang*, trad. par Stanislas Julien, p. 61.

[3] Radloff, *loc. cit.*, p. 404.

du Sind, cite les pays de Kachmir, de Kandahar et de Tafen (Takân) et ajoute : « Le fleuve entre ensuite dans le Moultân, où il reçoit le nom de *Mehran d'or*, de même que le mot *Moultân* signifie la frontière d'or »[1]. Le royaume du Takân serait donc celui de *Tse-Kia* de Hiouen-Thsang, qui nous apprend que de son temps ce royaume avait sous sa dépendance celui de Moultân[2].

Nous ne serions pas éloigné de penser que notre monnaie a été frappée par le *chad*, général du grand khan des Turcs, qui commandait le Khorasân et le Takân, pays conquis sur les Ephthalites.

La figure de la divinité qui apparaît sur la monnaie et qui aurait été adorée à Moultân s'expliquerait, puisque cette ville faisait partie du royaume de Takân.

Dans le vaste territoire de l'empire des Ephthalites, il s'était formé plusieurs petits royaumes qui avaient chacun des souverains, vassaux des Turcs.

Nous possédons deux monnaies d'un de ces petits

[1] Maçoudi, *Les Prairies d'or*, trad. de M. Barbier de Meynard, t. I, p. 207. Selon Reinaud (*Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde*, t. II, p. 17). Les manuscrits de Maçoudi portent *Thâken* طاقن et *Thâkân* طاقان.

[2] Hiouen-thsang, *Mém. sur les contrées occidentales*, trad. de Stanislas Julien, t. I, p. 189, et t. II, p. 173. Voir la note de Vivien de Saint-Martin, t. II, p. 329 : « Le peuple, dont Çâkala était la capitale, était aussi appelé *Takvas* ou *Takkas*. » Cunningham fait remarquer (*Anc. Geogr. of India*, p. 148) que : « *Tse-kia*, therefore, represents *Ṭâki* ».

souverains, puisque nous y voyons le symbole des Ephthalites.



N° 10[1]. — *Au droit :* Tête imberbe du roi tournée à droite; au-dessus de la tête un trisul; à gauche le symbole des Ephthalites; à droite, la légende :

uzu chârîn.

Au revers : Le pyrée avec deux assistants.

Toutes les lettres de la légende nous sont connues, quoique le *z* ait un petit trait de plus que dans la même lettre de la légende précédente, comparez les *z* des légendes des pièces n[os] 2, 3, 4 et 5.

Le mot *châr*, avec la terminaison *în*, que nous rencontrons dans d'autres noms de nos monnaies comme dans *Malkîn*.

Le mot *châr* est mentionné par Alîbîrouny et plusieurs auteurs musulmans comme le titre du roi de Ghardjistân [2]. Ce pays, d'après Tabari, faisait partie de l'empire des Ephthalites [3].

[1] CUNNINGHAM, *Later Indo-Scythians*, p. 119, pl. IX, 18.

[2] *The chronology of Ancient Nations d'Albîrûni*, trad. par Ed. Sachau, p. 109, et *Dict. géogr. de la Perse*, par M. Barbier de Meynard, p. 404.

[3] *Tabari*, version persane, trad. de M. Zotenberg, t. II, p. 131.



N° 11[1]. — Même monnaie, la légende plus fruste :

Il y a une contre-marque en lettres indiennes que Cunningham lit : *Tiri*.

Cunningham donne les photogravures de trois pièces presque semblables avec des légendes en caractères indiens; elles doivent peut-être appartenir au même souverain. L'une a un étendard placé devant la figure avec la légende *Sri Shâhi*[2].

Le titre de *Shâhi* se trouve sur beaucoup de monnaies indiennes appartenant à des peuples différents, notamment sur celles des petits Kouchans ou Kidara et sur quelques monnaies des Hûṇas.

Comme le fait remarquer M. Drouin, « l'épithète de *Shâhi* était spéciale dans l'Inde aux princes étrangers[3] ».

[1] Cunningham, *loc. cit.*, p. 119, pl. IX, 19.

[2] Cunningham, *loc. cit.*, p. 119, pl. IX, n° 20, 21 et 22.

[3] Drouin, *Quelques noms des princes touraniens qui ont régné dans l'Inde* (*Journ. asiat.*, 1893, t. I, p. 548). Rapson, *Indian coins*, p. 33.

IV

Les historiens arabes et persans nous donnent beaucoup de détails sur un royaume du Sind, qui comprenait une grande partie de la vallée de l'Indus. Ce royaume fut visité par Hiouen-Thsang en 641 de notre ère[1]. Il n'a pas dû faire partie de l'empire des Hûṇas ou Ephthalites.

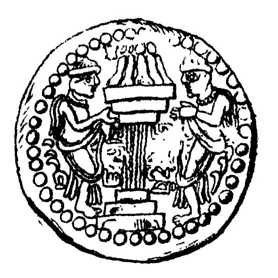
L'histoire intitulée *Tuhfatu-l-Kirâm* mentionne cinq souverains qui régnèrent 137 ans avant l'avènement au trône de Tchâtch, lequel prit le pouvoir la 10e année de l'hégire. Le premier de ces cinq rois, râï Dîvâïdj, a donc dû régner vers l'année 495 de J.-C.; ses successeurs furent : râï Sîharas Ier, râï Sâhasî Ier, râï Sîharas II et râï Sâhasî II. Tchâtch fut le premier ministre de ce dernier souverain du Sind; après la mort de Sâhasî II, il épousa sa veuve et prit en main le pouvoir[2]. L'histoire de ce prince et de ses successeurs, jusqu'à l'époque où ceux-ci furent anéantis par les musulmans, se trouve dans le *Tchatch nâma* « l'histoire de Tchatch », ouvrage persan traduit de l'arabe[3].

Nous possédons trois monnaies du royaume du Sind; elles sont toutes trois trilingues, en caractères sindo-ephthalites, indiens et pehlvis.

[1] *Mém. de Hiouen-Thsang*, trad. de Stanislas Julien, t. II, p. 169.

[2] *Translation of the Toofut ul Kiram*, a History of Sindh, by Lieut. Postans (*Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, 1845, 1re part., p. 78 et suiv.).

[3] Elliot, *The hist. of India*, vol. I, p. 131 à 211, donne un long extrait du *Chach nâma*.

N° 12[1]. — *Au droit :* La figure du roi imberbe tournée à droite avec petites boucles d'oreille ; sur la coiffure deux ailes et deux trisuls ; à droite légende en caractères sindo-ephthalites :

uzu châhur^{a} *r*^{u}*în.*

Au revers : Le pyrée assisté de deux servants ; de chaque côté du pyrée est une légende en caractères indiens lue par Cunningham : *Sri Yâdevi mâna sri ;* derrière les assistants, il y a en caractères pehlvis : *Pun-shami-dât.* Cunningham traduit ces mots par : « In nomine justi judicis [1] ».

Nous connaissons toutes les lettres de notre légende sindo-ephthalite. Le caractère que nous lisons *h* n'est pas bien net sur le moulage et sur la photogravure donnés par Cunningham. Notre monnaie doit appartenir soit au premier ou au second roi de ce nom, qui est écrit par Elliot ***Sîharas***, et par le capitaine Postans *Sahiras*[2]. Le dernier mot est *r-î-n* que nous pensons pouvoir lire *r*^{a}*în* ou *r*^{a}*î* + ^{i}*n ;* nous aurons le titre de *râï*, mentionné par les au-

[1] WILSON, *Ariana Antiq.*, pl. XVII, 6. PRINSEP, *Ind. Antiq.*, vol. II, p. 109. CUNNINGHAM, *loc. cit.*, p. 121, pl. X, 5, et p. 102.

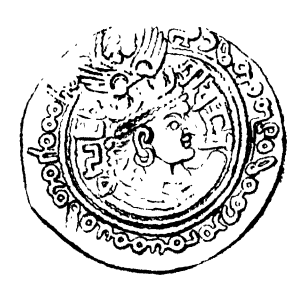
[2] ELLIOT, *Hist. of India*, vol. I, p. 139. POSTANS, *loc. cit.*, dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, 1845, 1[re] part., p. 79.

teurs musulmans, comme étant le titre des souverains du royaume du Sind, avec la terminaison *in* que nous avons déjà rencontrée dans *Malkîn.*

La légende en caractère gupta a été lue différemment par les indianistes. Wilson lit : *Śri mad deva bhadra sri.* Thomas : *Srì ta te? shahi srî.* Cunningham : *Sri yâdevi mâna sri*[1].

La légende pehlvie est, selon Thomas, *Pun sham dât;* d'après Cunningham, *Pun shami dât,* « In nomine justi judicis ».

La seconde pièce est celle de *Tchâtch*, le ministre qui devint roi de Sind ; c'est sur cette monnaie que j'ai fait ma première lecture, le nom de *Tchâtch* et celui de son père *Silâïdj* étaient deux éléments importants pour résoudre cette question.





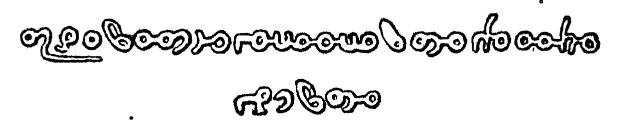
N° 13[2]. — *Au droit :* Tête imberbe du roi, avec de larges ailes et croissant sur la couronne, comme sur les monnaies

[1] Cunningham, *loc. cit.*, p. 121. Thomas : *Pehlvi coins of the Early Mohammedan Arabs* (*Journ. Roy. Asiat. Soc.*, 1850, p. 341).

[2] Wilson, *Ariana Antiq.*, pl. XVII, 8. Prinsep, *Ind. Antiq.*, vol. II, p. 111, pl. XXXIII, 6. Cunningham, *loc. cit.*, p. 122, pl. X, 7. Drouin, *Observations sur les monnaies à légende en pehlvi*, p. 86, pl. XVIII, n° 4.

de Khosroès II; sur le champ, légende indienne, à gauche et à droite, lue par Wilson : *Sri-Bahmana vasudeva.*

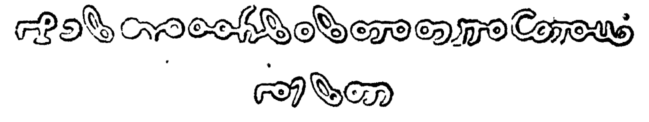
En marge, légende circulaire en caractères sindo-ephthalites :



àt^{c}sv^{o}ham^{a}l tchâtch unur d^{a} s'lâîdjâ u m^{a}lkîn.

Au revers : Le pyrée surmonté du globe ailé assisté de deux servants; sur le champ, legende en pehlvi lue par M. Drouin : *Afzu pavam sham-i-Dât* [1] « au nom du créateur ».

En marge, légende circulaire en caractères sindo-ephthalites :



Tchurâgh v^{a}hmâm^{a}l âl^{a}t^{a}s u m^{a}lkîn d^{a} m^{a}lkân.

Nous avons déjà vu toutes les lettres de ces deux légendes, sauf la cinquième du droit; le *k* du second *Malka* (au revers) est plus élevé que celui du premier *Malka*, mais il ne peut y avoir de doute sur sa lecture. Les deux légendes sont écrites dans la langue que l'on devait parler dans le royaume du Sind au VIIe siècle. Cette langue devait appartenir à la famille iranienne. Si je ne puis en donner une traduction exacte, je peux au moins en indiquer le sens, d'autant plus aisément que les mêmes formules se trouvent sur les monnaies des Sassanides.

Au droit : « L'adorateur du feu, Tchâtch, fils de Silâîdj, roi ».

Au revers : « Le prêtre de la lumière, le puissant roi des rois ».

On voit qu'il ne peut être question d'un prince Vasu-deva ou Vakhu-deva comme le suppose Cunningham, prince du reste parfaitement inconnu. La légende indienne est lue par Wilson : *Sri Bahmana Vasu deva;* par Thomas : *Srî Vahâra Vakhu deva;* par Cunningham : (*Sri*) *Vangâra Vasu deva;* ce dernier donne cette lecture comme non certaine[1].

Une fois Tchâtch au pouvoir, il eut à combattre les parents du roi défunt. Il fit la guerre au roi de Kachmir, prit Sikka et Moultân; il s'agrandit aussi au midi. Le royaume du Sind devint alors plus puissant que jamais, s'étendant au nord jusqu'au Kachmir, à l'occident au Mehrân. Tchâtch par toutes ses qualités sut rehausser l'éclat de son trône. Il mourut après un règne de quarante ans, la cinquante et unième année de l'hégire (671). Tchandar, son frère, lui succéda; il régna sept ans. A sa mort, Dâhir, fils de Tchâtch, monta sur le trône; pendant son règne, son frère Dharsiya se révolta; il se retira à Brâhmanâbâd; les chefs voisins reconnurent son autorité. Il vint ensuite à Râvar, où il acheva de faire construire la ville que Tchâtch avait commencée. Là, il établit plus fermement son pouvoir. Il envoya, lors du mariage de sa sœur, une lettre à son frère,

[1] CUNNINGHAM, *loc. cit.*, p. 122. THOMAS, *loc. cit.*, p. 345.

le roi Dâhir. Sur la réponse de celui-ci, Dharsiya marche sur Alor pour le saisir; il entre dans cette ville sur un éléphant. Dâhir est informé de la mort de Darsiya, il continua à régner jusqu'en l'an 93 de l'hégire après avoir été treize ans au pouvoir[1].

La troisième monnaie que nous avons du royaume du Sind est de Dharsiya.





N° 14[2]. — « *Au droit :* La tête du roi imberbe, aux 3/4 de face, deux croissants sur la tiare qui est surmontée de deux petites ailes; à l'oreille un large pendant.

« A droite, dans le champ, une petite figure humaine couchée sur le dos, les jambes en l'air; à droite, légende en ehlvi, qu'on n'a pas pu encore déchiffrer. »

A gauche, légende en sindo-ephthalite :



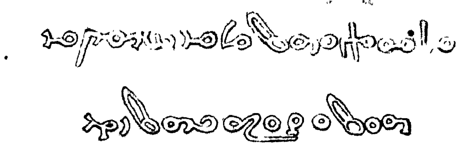
...s u m°lkîn.

Au revers : Une figure humaine, au front des flammes s'élevant en l'air et se réunissant en un seul point, représentant la divinité adorée à Moultân.

[1] Elliot, *Hist. of India*, t. I, p. 140 à 155.

[2] Cunningham, *loc. cit.*, p. 125, pl. X, 11.

Légende pehlvie de chaque côté de la divinité lue par Cunningham (à droite) *Zâulistan*, (à gauche) *Saparlakshan*; en marge, légende sindo-ephthalite :



dt^{e}sv^{o}hu m^{a}l dhârtch^{i} d?unur d^{a} s^{i}lâîâdjâ u m^{a}lkîn.

La légende du revers est identique à celle de la monnaie de Tchâtch, excepté les noms du prince. Ici nous avons *Dhârtch^{i} dunur d s^{i}lâîâdj* qui, si je ne me trompe, doit signifier « Dhartchi petit-fils de Silâîdj ». Nous rencontrons pour la première fois le *dh* dans *Dhârtch^{i}*. Le Tchatch nâma écrit le nom de ce prince *Dharsiyo*, le lieutenant Postans d'après le Tuhfatu-l-Kirâm l'écrit *Dihir sin* [1]. Les historiens musulmans mettent un *s*; tandis que la légende sindo-ephthalite de notre monnaie a un *tch*. Le nom de *Silâîdj* a un *â* de plus que dans la monnaie de Tchâtch, c'est une difficulté sans doute, peut-être est-ce une erreur du graveur.

Sur le droit, on lit *m^{a}lkîn*, précédé d'un mot dont je n'ai pu encore déterminer les premières lettres ou le complexe qui précède la lettre *s*.

L'histoire du *Tchatch nâma* dit que Dharsiya demeura assez longtemps au fort de *Râvar*. La géographie d'Ibn Haukal cite une localité nommée Tchandrâ

[1] Elliot, *Hist. of India*, t. I, p. 152, note 6. Postans, *loc. cit.* dans *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, 1845, 1re part., p. 82.

vâr, à un demi-farsakh de Moultân; est-ce le même fort *Râvar* que Tchâtch avait commencé à faire construire, et que Dharsiya acheva[1]? Il se peut que la vallée du Tchénab fût sous le gouvernement de Dharsiya.

Les légendes pehlvies sont lues, comme nous l'avons dit, par Cunningham, *Zâulistan* et *Saparlakshan*. Ce savant pense qu'il est ici question de deux pays : du Zaboulistân et du Radjpoutana[2]. Le nom de Saparlakshan n'est pas connu comme nom de pays, et l'identification avec Radjpoutana ne s'appuie sur aucun texte. Quant à Zâulistan, rien ne prouve que ce mot pehlvi rende le nom du Zaboulistân des géographes arabes. L'histoire du *Tchatch nâma* nous trace la vie de Dharsiya et ne nous dit pas qu'il étendit son pouvoir aussi loin. Ce prince s'était révolté contre son frère; tout entier à ses efforts pour se rendre maître du royaume du Sind, il est peu probable qu'il ait eu le loisir de conquérir d'autres royaumes.

Les légendes pehlvies doivent plutôt se rapporter à la divinité qui est représentée sur la monnaie.

Je traduirai *Zâul-istan* par « le pays de Zâl », le fameux héros de la légende persane. *Saparlakshan*, ou le mot ainsi lu, doit très probablement désigner la divinité représentée sur la monnaie. Ce nom se trouve écrit *Sapardalakshan* sur une autre monnaie

[1] Elliot, *Hist. of India*, t. I, extrait d'Ibn Haukal, p. 36; extrait du *Tchatch nâma*, p. 154 et 155.

[2] Cunningham, *loc. cit.*, p. 103.

qui est bilingue (pehlvie et indienne) décrite par Cunningham[1]. La lecture serait, selon Thomas, *Safar-paramânashân*. Quelle que soit la véritable lecture, j'incline à croire qu'en tous cas il faut chercher là, non pas un nom de pays, mais quelque vocable divin[2].

Alexandre Burnes, qui voyageait en 1831 dans le Sind, rapporte sur la divinité de Moultân la légende suivante qui lui fut racontée par des brahmanes: le démon Hiraṇya Kaçipu voulait tuer son fils Prahlâda; celui-ci invoqua Vishṇu qui s'incarna, prit la forme de Nara-Siṃha (homme-lion). Mais Hiranya Kaçipu ne pouvait périr ni sur la terre, ni dans l'eau, ni dans l'air, ni dans le feu, ni par un coup de flèche ou de sabre, ni de nuit, ni de jour. Nara-Siṃha saisit le démon au déclin du jour, le déchira en morceaux, et prit son fils sous sa protection[3].

Cette légende rappelle quelque peu celle de Zâl. Lorsque ce dernier vit son fils Roustem grièvement blessé par Isfendiar, il appela l'oiseau Simourgh (le griffon), lequel ne tarda pas à venir et à guérir Roustem. Comme Isfendiar était invincible, l'oiseau Simourgh donna à Roustem une branche de tamaris en lui recommandant d'en faire une flèche et de la

[1] Cunningham, *loc. cit.*, p. 124, pl. X, n° 10.

[2] Je n'ose penser sérieusement par exemple à *spr râôshân*? «lumière parfaite»? Serait-ce une épithète du Soleil? — Le ciel, où se trouve *Auhrmazd* (Ahura Mazda), se nomme *Asar-rôshnih* «lumière infinie» (Blochet, *Textes religieux pehlvis;* p. 5, note 4).

[3] *Voyages d'Alexandre Burnes*, trad. française, t. I, p. 112.

lancer dans l'œil droit de son ennemi, l'assurant que, par ce moyen, il pourrait le vaincre. Roustem fit ce que l'oiseau Simourgh lui avait dit[1]. Non seulement les deux légendes présentent quelque analogie, mais il faut peut-être tenir compte aussi du fait que, de même que le *Zâulistan* « le pays de Zâl » le temple de Moultân, d'après Burnes, se nomme *Païlad pouri* (Prahlâda poura) « la ville de Prahlâda », nom du héros de la légende.

Un ouvrage sanscrit, le *Magavyakti*, mentionne l'arrivée dans l'Inde des Magas, caste sacerdotale, appelés par Çâmba (personnage légendaire) pour desservir un temple du soleil au bord de la Chandrabhâgâ. M. Darmesteter pense que ce temple est celui de Moultân; il fait remarquer que ces mages sont désignés comme fils de Hâvani et de la race de Mihira, c'est-à-dire fils du génie de l'Aurore, de la race de Mithra ou du Soleil[2]. Hiouen-thsang observe que le plus grand nombre des habitants de Moultân adorent les esprits du ciel et il en est peu qui croient à la loi de Bouddha; il ajoute : « On voit le temple du dieu du Soleil qui est d'une grande magnificence[3] ». Il est donc à supposer que la population de Moultân pro-

[1] FIRDOUSI, *Schâh nâmah* « Le Livre des Rois », traduit par Mohl, t. IV, p. 665 et suiv. *Hist. des Rois des Perses de Al-Tha'âlibî*, trad. par M. Zotenberg, p. 366 et suiv.

[2] DARMESTETER, *Points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâhnâmah*, dans *Journ. asiat.*, 1887, juillet-août, p. 68 et suiv. Voir, sur le contact des légendes indiennes et iraniennes, BARTH, *Bulletin des religions de l'Inde*, 1889, p. 38, 39.

[3] *Mém. de Hiouen-thsang*, trad. par Stanislas Julien, t. II, p. 173.

fessa le culte iranien ou celui d'une secte de cette religion. Son temple était desservi par des mages, prêtres de Mithra; les légendes des monnaies portent des noms iraniens écrits en caractères pehlvis. C'est peut-être bien le nom de ce dieu, ou quelque vocable se rapportant à lui, que nous avons dans le second terme de la légende pehlvie de notre monnaie.

La description que donnent les premiers géographes arabes de la statue de Moultân ne nous indique pas quelle divinité on y adorait. « Cette idole a la forme humaine, et est assise les jambes croisées sur un trône, ... les mains appuyées sur les genoux avec les doigts fermés, il n'y a seulement que quatre doigts qui peuvent être comptés. » M. Barbier de Meynard rapporte dans son *Dictionnaire géographique de la Perse* un détail intéressant sur la position des doigts de l'idole de Moultân. « Les doigts des deux mains (sont) dans la position qui indique le chiffre 4, dans la numération des signes, c'est-à-dire le quatrième doigt et celui du milieu pliés, le petit doigt et l'indicateur ouverts [1]. »

Edrisi, géographe arabe du XIIe siècle, donne une description différente de l'idole de Moultân. « Elle est en la forme humaine avec quatre faces,

[1] Barbier de Meynard, *Dict. géogr. de la Perse*, p. 549. Voici la description de cette idole d'après *Istakhri* : « The idol has a human shape, and is seated with its legs bent in a quadrangular posture on a throne made of brick and mortar. . . . . The eyes of the idol are precious gems, and its head is covered with a crown of gold. It sits in a quadrangular position on the throne, its hands resting upon its knees with the fingers closed, so that only four can be

assise sur un siège construit en brique et mortier... et ses bras au-dessous des coudes semblent être au nombre de quatre[1]. » C'est bien la description des statues de Vishnu avec quatre bras. Lorsque Edrisi écrivait sa géographie, l'ancienne statue de Moultân vue par Hiouen-thsang et les premiers musulmans n'existait plus. Sous les premiers califes, elle fut conservée; mais lorsque Djélem ibn Chaïbân, de la secte des Karmathes, s'empara de la ville de Moultân, il mit en pièces l'idole, massacra les prêtres qui étaient attachés à sa garde, convertit le temple en mosquée et fit fermer celle qui existait. En 1005, le sultan Mahmoud prit Moultân, rendit au culte l'ancienne mosquée et destina, selon Albìrouni, à des usages vulgaires l'ancien temple hindou[2].

Peu de temps après, en 1043, le raja de Delhi avec d'autres princes reprirent aux sultans Ghaznévides plusieurs villes. Les Hindous rétablirent de nouvelles idoles et recommencèrent à pratiquer leur

counted. » ELLIOT, *Hist. of India*, t. I, p. 28, sur la dactylonomie chez les Orientaux (voir GUYARD, *Journ. asiat.*, VIe série, t. XVIII, 1871, p. 106). *Albîrouny*, qui vivait au XIe siècle, dit : « A famous idol of theirs was that of Multân, dedicated of the sun, and therefore called âditya » *Albirûni's India*, trad. par Sachau, t. I, p. 116.

[1] ELLIOT, *Hist. of India*, t. I, p. 82. « It is in the human form with four sides, and is sitting upon a seat made of brichs and plaster..... The eyes are formed of precious stones, and upon its head there is a golden crown set with jewels It is, as we have said, square, and its arms, below the elbows, seem to be four in number. »

[2] ELLIOT, *Hist. of India*, t. I, p. 470. REINAUD, *Mém. sur l'Inde*, p. 248 et 255.

religion. Les rajas du Pandjab et des pays voisins, qui jusque-là tremblaient par crainte des armées des musulmans, prirent alors, selon les expressions de Firichta, l'aspect de lions, et ouvertement bravèrent leurs maîtres [1]. Il est donc à supposer qu'une nouvelle idole fut établie à Moultân et que cette idole devait être une statue de Vishṇu, car à cette époque cette divinité était très en faveur [2]. C'est cette statue que Edrisi doit décrire.

Vers la fin de l'empire ghaznévide, les Karmathes se répandirent encore dans la province de Moultân, ils en furent chassés par le prince Mohammed Ghouri en 1175-1176 [3]. Je n'ai pas trouvé la mention que l'idole de Moultân fût brisée de nouveau au XIIe siècle. Elle a dû être détruite plus tard, Moultân ayant eu beaucoup à souffrir des Turcs et des Mongols.

Le temple de Moultân a été reconstruit puisque Burnes dit que c'est un édifice bas, soutenu par des colonnes de bois [4]. Du temps d'Edrisi, au contraire, c'était un monument en forme de dôme; la partie supérieure du dôme était dorée; la construction ainsi que les portes était très solide; les colonnes étaient fort hautes [5].

[1] FERISHTA, *Hist. of the rise of the Mahomedan power in India*, trad. par Briggs, vol. I, p. 118 et suiv.

[2] HUNTER, *The Indian Empire*, p. 201.

[3] DEFRÉMERY, *Essai sur l'hist. des Ismaéliens*, p. 31.

[4] BURNES, *loc. cit.*, p. 112.

[5] Edrisi donne la description du temple dans ces termes : «The temple of this idol is situated in the middle of Multân, in the most

V

Tel est le résultat de l'examen critique auquel j'ai soumis ces 14 monnaies, que je résumerai dans le tableau suivant :

Tchâtch ? (monnaie n° 13), *s'lâîdj* ? (13) [comp. avec *Tchatch*, *silâidj*, mentionnés dans l'histoire du Tchatch nâma].

Châhur^a ? (12), *dhârtch^i* ? (14) [comp. avec *sîhâras*, *dharsiya*, mentionnés aussi dans l'histoire du Tchatch nâma]; — *m^alk+în* ? (13 et 14), *m^alk+în-d-m^alk-un* ? (13) [comp. avec *malkâ*, *malkân malkâ*]; — *châr+în* ? (10) [comp. avec *châr*, mentionné par Albîrouny]; — *ch^ad+yn* ? (9) [comp. avec *chad*, qui se trouve dans les inscriptions d'Orkhon].

Achanhuvâr ? (1), *v^argh^at* ? (8) [comp. avec *achunvâr*, *varz*, mentionnés par Tabari]; — *uludj* ? (2, 4 et 5) [comp. avec le turc oriental *uludjeh*].

Les autres mots sont encore bien incertains, car on ignore la langue qu'on parlait au VIIe siècle dans la vallée de l'Indus.

On voit jusqu'à quel point je crois être arrivé dans le déchiffrement de ces caractères restés jusqu'ici im-

frequented bazar. It is a dome-shaped building. The upper part of the dome is gilded, and the dome and the gates are of great solidity. The columns are very lofty and the walls coloured. » ELLIOT, *Hist. of India*, t. I, p. 82.

pénétrables. Certainement dans la suite bien des lectures pourront être modifiées; toutefois, la valeur d'un certain nombre de lettres me semble pouvoir être regardée dès maintenant comme exactement déterminée. Pour d'autres, en plus grand nombre, qui ne se rencontrent guère qu'une ou deux fois, cette valeur n'est qu'approximative et basée surtout sur des analogies paléographiques, donnée dont je ne me dissimule pas la fragilité.

La découverte de nouvelles monnaies et une analyse plus sévère des éléments graphiques pourront rectifier bien des lectures; la connaissance des langues et de tous leurs dialectes locaux permettra aussi de lire les légendes avec plus de précision.

En soumettant ce modeste essai au jugement de savants plus compétents que moi, j'espère que grâce à eux, ces monnaies prendront dans les études numismatiques la place qui leur revient et qu'elles contribueront à nous faire mieux connaître l'histoire de la vallée de l'Indus du IIIe au VIIe siècle de notre ère.

LE TAQRÎB DE EN-NAWAWI,

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

M. MARÇAIS,
DIRECTEUR DE LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE.)

VINGT-CINQUIÈME BRANCHE. — Elle est relative à la mise par écrit et à la fixation du ḥadîts. Il convient d'examiner diverses propositions.

I. Les anciens n'ont pas tous été du même avis au sujet de la mise par écrit des traditions. Une partie d'entre eux l'a repoussée. Une autre l'a permise[1]. Dans la suite, l'opinion unanime a été en ce dernier sens[2]. On rapporte sur la question deux ḥadîts, l'un

[1] Cf., sur les motifs et l'histoire de la controverse qui s'engagea sur cette question de كتابة العلم, *M. St.*, II, ch. VII. Voir le détail des arguments invoqués de part et d'autre, ap. *Z. D. M. G.*, X, p. 4 et suiv. (Bostân el-ʿÂrifîn, 4-6); *Journ. of As. Soc. Bengal*, XXV, 303-329; on trouvera *ap.* Ibn Ḥaj. (Moqad. au Fatḥ, 4, 5) l'exposé de l'histoire de la mise par écrit du ḥadits d'après les idées musulmanes.

[2] Voir cependant l'opposition que كتابة الحديث rencontre encore, assez rarement du reste, du IIIe au VIe siècle, apud *M. St.*, II, 200; *Z. D. M. G.*, L, 475, note 2. Ghazâli considère la mise par écrit

qui interdit la mise par écrit, l'autre qui l'autorise [1]. [On les concilie] en disant que chacun d'eux s'adresse à une catégorie différente d'individus : l'autorisation s'adresse à ceux dont on pourrait craindre le manque de mémoire; l'interdiction à ceux dont la mémoire est sûre, mais dont on pourrait craindre qu'ils se reposent entièrement sur leur texte écrit. On dit encore : l'interdiction vaut pour l'époque où la confusion du Coran et du ḥadîts était à redouter, l'autorisation pour l'époque où l'on a été tranquille de ce côté. — Celui qui met le ḥadîts par écrit doit appliquer tous ses soins à en fixer le texte, à en marquer exactement les voyelles et points diacritiques, de façon à ce qu'aucun doute ne subsiste. A ce propos, certains ont soutenu qu'il fallait se borner à vocaliser les passages ambigus : des gens de science, à ce qu'on rapporte, ont réprouvé l'emploi des voyelles et points diacritiques sauf aux endroits qui prêteraient à confusion. Certains, par contre, ont opiné pour la vocalisation de tout le texte [2].

II. Le copiste fixera l'orthographe des noms propres qui prêteraient au doute, avec plus de soin

du ḥadîts comme une corruption de l'islâm primitif (Iḥya, I, 59, *in fine*); il rapporte complaisamment un propos qui classe كتب الحديث parmi les œuvres mondaines (*ibid.*, II, 16, l. 24).

[1] Cf. Term., II, p. 111.

[2] Comp. une discussion analogue pour ce qui concerne la mise par écrit du Coran : Nawawi se déclare également partisan de la vocalisation du Livre Saint : وشكله مستحب لانه صيانة له من اللحن والتحريف (Itq., 870). Pour ce qui concerne le ḥadîts, il est à remarquer que, dès la fin du IIe siècle, Abou 'Awâna († 176) est noté comme صحيح الكتب كثير العجم والنقط (Tab., V, 64).

encore que celle des autres mots. Il est bon, après avoir fixé dans le corps du texte l'orthographe des mots offrant ambiguïté, de les écrire encore exactement et clairement vocalisés, en regard, dans la marge. Il est recommandable de tracer correctement les lettres, d'éviter l'écriture rapide ou mal formée. Celui qui écrit en caractères trop fins commet un acte répréhensible[1], sauf lorsqu'il a quelque excuse : par exemple que la place lui est mesurée, ou qu'il désire avoir un manuscrit d'un petit format facile à emporter en voyage[2]. — Il convient de marquer par un signe les lettres dépourvues de points diacritiques. Suivant les uns, on placera *sous* le د, le ر, le س, le ص, le ط, le ع, les points qui se trouvent *sur* les lettres de même forme ذ, ز, ش, ض, ظ, غ. Suivant d'autres, on placera au-dessus un signe semblable à un bout d'ongle, la convexité tournée en bas. Suivant d'autres encore, on écrira au-dessous la même lettre, mais toute petite[3]. Dans

[1] Toutes ces prescriptions sont d'abord inspirées, comme en ce qui concerne la mise par écrit du Coran, par des motifs de respect religieux (cf. Itq., 868). Mais on les justifie aussi par des motifs d'utilité pratique : Le livre mal écrit, ou écrit en caractères trop fins, trahira son maître, le jour où ce maître aura le plus besoin de son secours : c'est-à-dire dans sa vieillesse, lorsque sa mémoire sera affaiblie et que sa vue aura baissé (Itmâm ed-dirâya; 130 [en marge du Miftâḥ el-ʿOloum] le Caire, 1306).

[2] Et aussi à être porté en guise d'amulette (comp. Geschichte des Qorans, 349, note 3).

[3] Voir ces règles observées dans un très ancien manuscrit relatif aux sciences du ḥadîts apud *Z. D. M. G.*, XVIII, 781; généralement cette pratique semble préférable à celle de la souscription de points, qui est, au reste, impossible en ce qui concerne le ح (Itmâm ed-

quelques manuscrits anciens, il y a au-dessus de ces lettres un petit trait; dans quelques autres, il y a en dessous un *hamza*. — Le copiste doit se garder d'employer des signes conventionnels à lui particuliers, inconnus des autres. S'il le fait, il faut qu'il en donne la clé au début ou à la fin du livre[1]. Il doit avoir soin de fixer et de distinguer les variantes des diverses leçons. Il adoptera dans le cours de l'ouvrage la leçon d'un seul individu; puis annexera en marge les *suppléments*, les *divergences* fournies par les autres leçons, ou indiquera ce qu'elles offrent en moins[2]. Il mentionnera de façon complète les noms des râwis de ces variantes ; l'emploi de signes conventionnels ici encore ne serait admissible qu'autant que le copiste donnerait la clé de ces signes au commencement ou à la fin du manuscrit. Beaucoup se sont contentés en l'espèce, de l'emploi de l'encre rouge : ils en usent pour inscrire en marge les *sup-*

dirâya, *loc. cit.*); on l'applique également, mais cette fois par suscription, aux lettres : ك, ل, ه, à la fin des mots (Tad., 152, l. 18 et suiv.).

[1] Ce ne sont pas seulement les copistes, mais aussi et surtout les auteurs des index du ḥadîts, connus sous le nom de اطراف (Ḥ. Kh., I, 343), et de *compendia* de traditions qui ont fait usage de signes conventionnels, pour indiquer leurs autorités; on trouvera un excellent exemple de ce mode de notation en tête du *Jâmi 'es-Çaghîr* de Soyouṭi (éd. du Caire, I, p. 6, 7).

[2] Cf. sur le zèle apporté dans les siècles postérieurs à collectionner les variantes des recueils célèbres, *M. St.*, II, 222, 239. On trouvera *apud* Qast., I, 40, 41, des exemples topiques des divers procédés ici décrits, usage de signes conventionnels, encre rouge, etc. Ils furent employés par l'auteur de la plus célèbre recension de Bokh., Al-Younîni († 638).

pléments, et mettre dans le texte entre parenthèses ce qui manque dans les leçons autres que la leçon adoptée par eux; quant aux noms des râwis de ces variantes, ils les ont indiqués au début ou à la fin du manuscrit.

III. Il doit séparer chaque ḥadîts de celui qui le suit, par un petit cercle. Cette habitude est rapportée d'un certain nombre d'anciens[1]. El-Khaṭîb considère comme recommandable de ne rien ajouter au cercle, aussi longtemps qu'on n'aura pas collationné le ḥadîts qui précède; une fois collation faite, on mettra un point à l'intérieur. — Il est répréhensible, lorsqu'on rencontre les noms d'ʿ*Abd Allah* ou d'ʿ*Abd er-Raḥmân fils d'un tel*, etc., d'écrire ʿ*Abd* à la fin d'une ligne, et *Allah fils d'un tel*, au commencement de la ligne suivante. Il l'est encore d'écrire l'*envoyé* (رسول) à la fin d'une ligne, et *de Dieu* (*que Dieu le bénisse et le sauve*) (الله صلى الله عليه وسلم) au commencement de la ligne suivante. Il faut observer la même règle dans tous les cas analogues[2]. Le copiste doit prendre grand soin d'écrire la formule : *que Dieu le bénisse et le sauve* (صلى الله عليه وسلم) après le nom de l'envoyé de Dieu (que Dieu le bénisse et le sauve), sans se lasser jamais de sa fréquente répétition; car celui qui négligerait cette pratique serait

[1] Telle aurait été notamment la pratique d'Aḥmed ben Ḥanbal (Tad., 152, l. 31).

[2] Comp., pour les motifs de ces prescriptions pieuses, *M. St.*, II, 202.

privé d'une récompense magnifique[1]. De plus, si l'exemplaire original contient à cet égard des lacunes, le copiste ne doit pas se borner à le suivre[2]. Ces observations s'appliquent également à d'autres formules; celles qui doivent suivre le nom de Dieu (louange à lui, qu'il soit exalté) comme : *qu'il soit honoré et magnifié* (عز وجل), *louange à lui* (سبحانه), *qu'il soit exalté* (تعالى), etc.; celles qui doivent suivre les noms des *compagnons*, des savants et des autres personnages de choix : *que Dieu soit satisfait de lui*, *que Dieu lui fasse miséricorde* (الترضّى والترحّم). Lorsque c'est dans le récit même, tel qu'il est transmis, que ces formules se rencontrent, il faut mettre plus de soin encore à les bien reproduire. Il est blâmable de se borner à écrire après le nom du prophète : *que Dieu le bénisse* (الصلاة), ou *que Dieu le sauve* (التسليم[3]). Il est blâmable encore de n'indiquer ces deux eulogies que par une abréviation. Il faut les écrire *in extenso*[4].

[1] Cf. sur les grâces attachées à l'inscription de cette eulogie, *Z. D. M. G.*, L, 104; — Ibn el-Jaouzi considère comme موضوع le ḥadîts qu'on invoque généralement pour exciter à cette pratique; mais Soyouṭi conclut que : وان كان ضعيفا فهو مما يحسن ايراده فى هذا المعنى (Tad., 153, l. 16).

[2] Cf., sur les variations des eulogies d'un exemplaire à un autre, *Z. D. M. G.*, L, 124, 125.

[3] Sur la règle يكره افراد الصلاة عن السلام, cf. *Z. D. M. G.*, L, 106.

[4] Comp. *Z. D. M. G.*, L, 104; il est à noter que les jurisconsultes considèrent, au cas de vente d'un *livre de ḥadîts*, la présence dans ce livre de l'abréviation صلعم comme un vice rédhibitoire ('Adawi sur Khalîl, IV, 36, l. 20 et suiv.).

IV. Celui qui met par écrit le ḥadîts doit collationner son cahier sur l'exemplaire du maître, même lorsque ce dernier lui a donné *licence*[1]. La meilleure collation est celle faite au moment de l'*audition*, le maître et l'élève ayant en main chacun leur exemplaire[2]. Il est bon que l'étudiant dépourvu d'exemplaire suive sur l'exemplaire de celui qui en est pourvu d'un, surtout s'il désire rapporter plus tard d'après ce dernier texte. Yaḥya ben Mo'în a dit : « Il n'est pas permis de rapporter d'après un autre exemplaire que celui du maître, si ce n'est d'après un exemplaire sur lequel on aurait suivi au moment de l'*audition*. » Mais dans l'opinion juste, adoptée par la majorité, le fait d'avoir suivi ou d'avoir collationné personnellement ne sont pas, en l'espèce, des conditions indispensables. Il suffit que collation ait été faite par un personnage digne de foi, et à n'importe quel moment. Il suffit également que la collation ait été faite sur une copie collationnée elle-même sur l'exemplaire du maître; l'exemplaire du maître du maître sur lequel aurait été collationné l'exemplaire même du maître, est également convenable pour collation[3]. *Quid* d'un exemplaire qui n'a pas été du

[1] On a vu précédemment que la *licence* est censée réparer les vices de l'*audition* ou de la *dictée* (cf. *supra*, mars-avril, p. 205).

[2] Les élèves font fréquemment mention spéciale de cette collation faite au moment de la leçon (cf. Ahlwardt, II, 1317, p. 134; Abou Bequer ben Khair, I, 94, l. 11, والشيخ ينظر في اصله وانا اصلح كتابي).

[3] Ce qui doit être recherché, c'est la conformité de l'exemplaire de l'étudiant avec celui du maître dont il rapporte. Peu importe

tout collationné ? L'*ostads* Abou Isḥaq, Abou Bakr el-Isma'ïli, Abou Bakr el-Birqâni [1] et Abou Bakr el-Khaṭîb ont permis de rapporter d'après lui à trois conditions : que le copiste soit de transcription sûre et peu coutumier des omissions; qu'il ait copié l'exemplaire même du maître; qu'il indique expressément au moment de la transmission orale le défaut de collation. Au reste, l'étudiant doit tenir compte, en ce qui concerne la situation de l'exemplaire de son maître vis-à-vis des exemplaires qui en sont la source, de toutes les observations précédentes; qu'il se garde d'agir comme nombre d'étudiants qui, lorsqu'ils veulent entendre d'un maître quelque ouvrage, ne se préoccupent point de l'exemplaire qu'il a entre les mains. Cette question, avec les développements et les controverses qu'elle comporte, sera traitée à propos de la prochaine *branche*.

V. Il y a lieu parfois de rétablir en marge des mots omis (en copiant). C'est ce qu'on appelle *annexion* (لَحَق [2]). Voici la meilleure manière d'y pro-

que cette conformité soit obtenue directement ou par mise à contribution d'intermédiaires (Tad. 155, l. 3).

[1] Le ḥâfith Abou Bekr Moḥammed el-Birqâni, originaire du Kharezm, mourut en 425.

[2] Ces règles ne sont pas particulières à la mise par écrit du ḥadîts; elles valent également pour la rédaction de tous les *actes authentiques* وثائق; et on les retrouve presque textuellement exposées dans l'introduction du formulaire d'actes, le plus répandu dans le Maghrib : الكتاب اللايق لمعلم الوثايق, qui a pour auteur un cadi de Chichawoun et de Fâs, le chaïkh Moḥammed ben el-Ḥasan ben 'Ardhoun († 1012). — Suivant ben 'Ardhoun le terme de لحق

céder. A la place qu'aurait dû occuper le mot omis, on tire vers la ligne supérieure un trait, légèrement incliné dans la direction où l'on va écrire le mot omis. D'après certains auteurs, on devrait prolonger ce trait incliné jusqu'à l'endroit même où l'on commence d'écrire le mot *annexé*. On écrit ensuite ce mot en regard du trait dans la marge de droite, lorsqu'elle est assez large. Toutefois, au cas où l'omission se serait produite à la fin d'une ligne, on écrit l'*annexion* dans la marge de gauche. L'*annexion* en marge s'écrit en montant vers le haut du feuillet [1], sauf au cas où elle doit occuper plus d'une ligne; on donne alors aux lignes une direction de haut en bas. Dans ces conditions, les lignes de l'*annexion* se terminent au corps du texte dans la marge de droite, au bord du feuillet dans la marge de gauche. A la fin de l'*annexion* il faut écrire le mot صحّ (ceci est correct), et suivant d'autres il convient d'ajouter le mot رُجِعَ (a été rétabli). Enfin, suivant d'autres encore, il faudrait répéter dans l'*annexion* le mot qui, dans le texte, fait suite au passage omis. Mais on ne saurait recommander cette pratique qui allonge et peut engendrer confusion. Quant aux additions marginales étrangères

est particulier aux traditionnistes. Dans le langage des rédacteurs d'actes authentiques, on emploie de préférence le nom de مخرج pour désigner les additions et les corrections en marge (1re partie, p. 41; édition lithographiée de Fâs, 1291).

[1] L'utilité de cette pratique est, qu'au cas où une nouvelle correction ou addition en marge devrait être faite dans le reste de la page, l'espace nécessaire demeurerait libre (Tad. 155, l. 28).

au texte même de l'ouvrage, commentaires, indications de fautes, de variantes des leçons orales ou écrites, etc., il ne convient pas pour elles, à ce qu'a dit le cadi ʿIyâdh, de tirer de trait à l'intérieur du texte. Mais l'opinion préférable, c'est qu'il faut encore tirer un trait; on le fera partir du milieu même du mot qui nécessite l'explication marginale.

VI. C'est l'affaire des gens amoureux de précision de s'occuper de la *déclaration d'exactitude* (تصحيح), de la *pose de loquets* (تضبيب) et de l'*affaiblissement* (تمريض). — La *déclaration d'exactitude* consiste à écrire صح (*exact*) au-dessus d'un mot qui est exactement rapporté, et convient exactement comme sens : cette pratique a pour but d'écarter tout doute toute discussion au sujet du mot en question [1]. La *pose de loquets* (تضبيب) qu'on appelle encore *affaiblissement* (تمريض) consiste à tracer au-dessus d'un mot, sans le toucher, un signe dont le début ressemble à la boucle d'un ص. On place ce signe au-dessus d'un mot qui, quoique sa transmission soit établie, s'accorde mal comme expression, ou comme signification [avec le contexte [2]], on place encore le *loquet* au-dessus des

[1] Voir des exemples de تصحيح *apud* Qast., I, 40, l. 33; VI, 82, l. 32; VIII, 13, l. 21.

[2] Ce signe, qui porte le nom de *loquet*, ضبّة, a la forme d'un ص sans queue; Ibn es-Çalâh, d'après le philologue Aboul Qâsim Ibrahîm el-Iflîli († 441) donne de ce nom l'explication suivante : « de même que le *loquet* ferme la porte, le signe en question ferme le mot qu'il surmonte, et arrête dans sa lecture » (Tad., 156, l. 15). On trouvera un exemple de تضبيب mentionné *apud* Qast., I, 342, l. 14.

méprises (مصحف [1]) et des lacunes; comme exemples de lacunes, citons les points où apparaîtraient dans l'isnâd le *relâchement* ou *l'interruption*. Il est arrivé que certains copistes abrégeassent le mot صحّ, de telle sorte qu'il ressemblât au *loquet*. — Dans les isnâds où figurent unis par la copule les noms de plusieurs râwis qui rapportent conjointement, les anciens textes offrent parfois un signe semblable au *loquet*. Il est placé entre les noms de ces râwis. Ce n'est pas le *loquet*, mais bien en quelque sorte le signe de la conjonction [2].

VII. Il peut arriver qu'en copiant, on transcrive des mots étrangers au texte; il faut les faire disparaître soit par la *rature* (ضرب), soit par le *grattage* (حكّ), soit par l'*effacement* (محو), ou par quelque autre moyen. Le meilleur procédé est celui de la *rature*. Suivant la plupart des auteurs, elle s'effectue en traçant sur le mot à annuler un trait parfaitement clair, qui montre qu'on ne doit pas tenir compte de ce mot [3]. Ce trait doit traverser les lettres, mais sans

[1] Cf. *infra*, XXXV[e] branche.

[2] Le signe dont on parle ici se place entre les noms de divers râwis, qui, tous à un même degré de l'isnâd, rapportent d'un auteur commun; cette hypothèse se présente très fréquemment chez Moslim. Les noms de ces personnages sont réunis par la copule و; Soyouṭi explique que les gens peu attentionnés pourraient substituer par erreur عن à و, et que ce signe particulier évite cette méprise (Tad., 156, l. 24).

[3] Toutes les prescriptions qui suivent, avec les controverses qu'elles ont soulevées, se retrouvent presque textuellement dans le traité de وثايق du chaïkh Moḥammed b. 'Ardhoun (1[re] partie, p. 40).

les oblitérer, de manière à ce que la lecture en reste possible; cette sorte de *rature* porte le nom spécial de *fente* (شقّ[1]). Suivant une autre opinion, le trait de *rature* ne devrait jamais se mêler aux lettres du mot; il devrait simplement le surmonter d'un bout à l'autre en s'infléchissant (vers le bas) à chaque extrémité. Suivant d'autres, il conviendrait d'enfermer le mot entre deux demi-circonférences (parenthèses[2]). Lorsque le passage à annuler est long, il suffit, s'il n'occupe qu'une ligne, de tracer deux demi-circonférences, l'une au début, l'autre à la fin; et s'il occupe plusieurs lignes, il faut les tracer au début et à la fin de chaque ligne. Suivant d'autres encore, il suffira de tracer un petit cercle au début et à la fin du passage superflu. Enfin, dans une dernière opinion, il faudrait écrire *non* (لا) au commencement de ce passage, et *jusqu'à* (الى) à la fin[3]. *Quid* des redoublements erronnés? On a dit qu'il fallait *raturer* la réduplication même[4]. D'après d'autres on examinera ce qui

[1] شقّ est le terme employé dans le Maghrib; on dit ailleurs نشق «prise au lacet», parce que ce genre de rature «enserre le mot comme le lacet enserre la gazelle» (Tad., 157, l. 3 et suiv.).

[2] Ce procédé porte le nom spécial de تضبيق «enveloppement»; il a, d'après ses partisans, cet avantage sur la rature proprement dite, de ne pas faire ressembler le manuscrit à un brouillon تسويد (Tad., 157, l. 8).

[3] Dans l'Afrique du Nord, le procédé de rature, le plus employé aujourd'hui, n'est aucun de ceux ici mentionnés. Il consiste à traverser le mot raturé de la lettre خ prolongée (abréviation de خطأ). Lorsque le passage à annuler est de plus d'un mot, on inscrit généralement un خ au commencement et un ط à la fin.

[4] Parce que logiquement c'est la réduplication elle-même qui constitue l'erreur (Tad., 157, l. 16).

est le mieux écrit de la transcription première, ou de la réduplication, et suivant qu'il en sera, on conservera l'une ou l'autre. Le cadi ʿIyâdh a dit : « Si le redoublement s'est produit au commencement d'une ligne, on *raturera* la réduplication; s'il s'est produit à la fin d'une ligne on *raturera* la transcription première. Si la transcription première occupe la fin d'une ligne et la réduplication le commencement de la ligne suivante, on *raturera* la transcription première[1]. Si le redoublement porte sur deux mots à l'état construit, ou dans les rapports de qualifié à qualificatif, etc., on aura soin de procéder de manière à ne point séparer par la *rature* ce qui doit être uni. » — Pour ce qui est de l'*effacement*, du *grattage* et du *râclage* (كشط), ils sont considérés comme blâmables par les gens de science[2].

VIII. L'emploi de groupes de lettres conventionnels pour indiquer de façon abrégée : حدثنا et اخبرنا s'est répandu parmi les traditionnistes, et il est devenu si courant que le sens de ces groupes n'est caché pour personne. C'est ainsi qu'on représente حدثنا par le groupe ثنا, parfois même نا. On indique اخبرنا par le groupe انا; il n'est pas bon d'écrire ابنا,

[1] Il est bon de conserver intacts le commencement et la fin des lignes, et le commencement plus encore que la fin (*Ibid.*, l. 20).

[2] L'*effacement* (محو) s'effectue en lavant avec de l'eau, au besoin avec de la salive (Tad., 156, l. 26); le grattage (حك) et le râclage (كشط) se font avec le couteau; d'après les auteurs, l'inconvénient de ces procédés est que l'étudiant, après avoir fait disparaître à tort certains mots, de façon radicale, se verra parfois obligé, dans la suite, de les rétablir par le procédé du لحق (*Ibid.*, l. 28 et suiv.

quoique El-Baïhaqi l'ait fait. Parfois, on écrit ارنا[1], et pour حدثنا on écrit دنا avec un د initial; j'ai trouvé cette dernière notation de la main d'El-Ḥâkim, d'Abou ʿAbd er-Raḥman es-Salami, et d'El-Baïhaqi[2]. Lorsque pour un même ḥadîts il y a deux ou plusieurs isnâds, on a l'habitude d'écrire avant de passer de l'un à l'autre la lettre ح[3]. Les auteurs des âges précédents n'ont pas, que l'on sache, donné explication de ce signe. Toutefois, certains ḥâfith ont écrit صحّ au lieu de ح, ce qui semblerait indiquer que la lettre en question n'est qu'une abréviation conventionnelle de ce mot[4]. D'autres ont prétendu que c'était le ح du mot تحويل (*transport*) : il y a *transport* d'un isnâd à un autre; d'autres encore y ont vu le ح de حائل (*intermédiaire*) : la lettre est *intermédiaire* entre deux isnâds. Dans ces conditions, cette lettre ne fait pas partie du ḥadîts, et ne doit pas être prononcée du tout. Enfin on a dit que c'était la représentation de l'expression الحديث (et la suite du ḥadîts), et que tous les Maghribins, lorsqu'ils la rencontrent, pro-

[1] On trouve aussi dans les copies maghribines اخنا pour اخبرنا (Tad. 157, l. 31).

[2] Les copistes emploient encore d'autres abréviations : ثنى pour حدثنى, par exemple; le mot قال qui est fréquemment supprimé (cf. *inf.* XXVI[e] br., 9°) est parfois aussi indiqué par la lettre ق, tantôt isolée, tantôt liée au groupe ثنا (قثنا pour قال حدثنا) [Tad., 158, l. 3 et suiv.].

[3] Ce signe, comme le remarque Naw., se rencontre très fréquemment chez Moslim et assez rarement chez Bokhari (Naw., I, 55).

[4] وحسنت ههنا كتابة صحّ لئلا يتوهم انه سقط متن الاسناد الاوّل (*Ibid.*, l. 21).

noncent ce mot. La pratique la meilleure est de prononcer simplement *ḥá* et de passer outre.

IX. Il convient, dans un cahier de traditions, d'écrire après la formule *Au nom de Dieu*, etc., les nom, konia et généalogie du maître, puis de donner à la suite les ḥadîts recueillis[1]. Au-dessus de la formule *Au nom de Dieu*, etc., on inscrira la date de l'audition et les noms de ceux qui y assistaient; il est loisible encore de les écrire dans la marge du premier feuillet ou à la fin du livre, ou à quelque autre place où ils ne sauraient échapper à la vue[2]. Il convient que cette mention soit de la main d'un personnage digne de foi, et dont l'écriture est bien connue; dans ces conditions, il n'est pas nécessaire que le maître lui-même en certifie l'exactitude[3]. Il n'y a pas d'in-

[1] Souvent les étudiants d'un maître répartissent l'ensemble des ḥadîts recueillis de lui en cours, en séances de dictée (امالى مجالس) [cf. *infra*, XVII[e] br., III]. El-Khaṭîb recommande alors de séparer nettement les uns des autres les différents signes par le signe usité comme indice terminal (Tad. 158, l. 20).

[2] Ce n'est pas seulement l'audition du premier possesseur du cahier ou recueil qui peut être mentionnée, mais aussi celle de n'importe quel autre possesseur, qui, dans la suite des temps, a entendu les ḥadîts y contenus; les mentions de *récitation* s'inscrivent sur le même pied que les mentions *d'audition* proprement dites (cf. de nombreux exemples de ces mentions *apud* Ahlwardt, II, n° 1347, 1384, 1396, 1463, 1467, 1558 et suiv.).

[3] Lorsque le maître lui-même certifie l'exactitude de la mention, il faut considérer cette attestation comme une sorte d'*ijâza* déguisée; de fait, de véritables *ijâza* sont souvent transcrites sur les recueils mêmes, pour lesquels on les a obtenues (cf., à titre d'exemple, Ahlwardt, II, n° 1263). Parfois aussi le maître fait mention, sur son propre exemplaire, des noms de ses auditeurs (cf. un intéressant exemple *apud ibid.*, II, n° 1246).

convénient à ce qu'un individu fasse de sa propre main mention de son audition lorsqu'il est digne de foi; telle a été la pratique des autorités dignes de foi. Il faut apporter un soin extrême à la rédaction de cette mention, désigner très clairement et sous une forme non équivoque les auditeurs, le maître, ce qui a été entendu, éviter le laisser-aller au sujet de ceux dont on inscrit les noms, et prendre garde à en omettre quelqu'un dans une intention malveillante. L'écrivain, s'il n'a pas assisté personnellement au cours, devra s'en rapporter, pour fixer les noms des auditeurs présents, à l'information de l'un d'entre eux digne de foi. En plus, lorsque dans un cahier l'audition d'un individu se trouve mentionnée, il est mal au possesseur du cahier de le cacher à cet individu, de façon à l'empêcher d'en rapporter le contenu, ou d'en prendre copie[1]. Par contre, celui auquel on a prêté un cahier ne doit pas le garder longtemps[2]. Le possesseur d'un cahier en a refusé communication à un individu dont le nom y est inscrit dans la mention d'audition; il faut distinguer : si le nom de cet individu y a été inscrit du consentement du propriétaire du cahier, le prêt est pour ce dernier obligatoire; sinon, il ne l'est pas. Telle a été l'opinion des imams des diverses écoles à leurs époques respectives, notamment du cadi ḥanafite Ḥafç ben Ghiyâts, du cadi malékite Isma'îl, et du

[1] Cf., sur le fait de *cacher la science* en général, *infra*, p.

[2] On flétrit cette pratique par la dénomination de غلول الكتاب (Tad., 159, l. 3).

chaféʿite Abou ʿAbd Allah ez-Zobair[1]. Les deux cadis précités ont même rendu des jugements en ce sens, et c'est là l'opinion juste, malgré qu'on se soit parfois élevé contre. Sur la copie qu'un individu aura faite d'un cahier, il se gardera d'inscrire la mention de son audition avant d'avoir procédé à la collation la plus soigneuse; et d'une façon générale, il convient de n'inscrire quelque mention d'audition que ce soit, sur quelque copie que ce soit, qu'après collation irréprochable, à moins d'indiquer expressément qu'il n'y a pas eu collation[2].

[1] Abou ʿOmar Hafç ben Ghiyâts, disciple immédiat d'Abou Hanifa, fut cadi à Koufa et mourut en 194. — Ismaʿîl ben Ishaq, cadi malékite de Baghdad, mourut en 282. — Abou ʿAbd Allah Ahmed ez-Zobaïri, connu sous le nom d'Ez-Zobaïr, mourut en 317.

[2] Ibn es-Çalâh assimile la mention de l'audition d'autrui, inscrite sur le cahier d'un individu, de son consentement, au témoignage judiciaire : «prêter ce cahier est obligatoire, comme l'est pour un musulman de témoigner en faveur d'un autre sur des faits qu'il connaît.» (*ap.* Tad., 159, l. 15 et suiv.; sur l'obligatoire de témoignage, tantôt فرض كفاية, tantôt فرض عين, cf. *Khalîl*, Perron, V, 262; El-ʿAdawi sur Kharchi, V, 212, 213). On a encore invoqué, en l'espèce, un argument d'analogie tiré du droit, pour un individu, de planter une poutre destinée à l'édification de sa demeure dans le mur du voisin (*apud* Tad., 159, l. 20 et suiv.; cf., pour la discussion juridique de cette question, Qastal., IV, 266).

La fin au prochain cahier.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 10 MAI 1901.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard, président.

Étaient présents :

MM. E. Senart, vice-président; Chavannes, secrétaire; Oppert, Aymonier, Specht, Schwab, Vissière, Henry, Cabaton, Vinson, Decourdemanche, S. Levi, R. Duval, Thureau-Dangin, L. Finot, Meillet, Tamamcheff, Mayer-Lambert, Basmadjiân, Farjenel, Bouvat, Guimet, J. Halévy, J.-B. Chabot, Assier de Pompignan, de Charencey, Huart, Gaudefroy-Demombynes, membres; Drouin, secrétaire adjoint.

Le procès-verbal de la séance du 12 avril dernier est lu, la rédaction en est adoptée.

Sont élus membres de la Société :

MM. le Dr Heinrich Hilgenfeld, professeur à l'Université d'Iéna, demeurant à Iéna, Fürstengraben, n° 7; présenté par MM. J.-B. Chabot et R. Duval.

Marques Pereira (J.-F.), chef de section au Ministère de la marine à Lisbonne, y demeurant, présenté par MM. Drouin et Chavannes.

Bruyn-Andrews (James), membre de la Royal asiatic Society, demeurant à Londres, Reform Club; présenté par MM. E. Senart et Barbier de Meynard.

M. le Président présente à la Société les deux derniers volumes des *Annales de Tabari*, qui ont été publiés sous la

haute direction de M. J. de Goeje, et dont le commencement remonte à 1879. Ces deux derniers volumes comprennent l'un les Index, l'autre l'Introduction, les Addenda et Emendanda et un Glossaire; ils ont été rédigés en grande partie et coordonnés par M. de Goeje seul.

Sont offerts à la Société :

Par l'éditeur, M. Brill, de Leyde, un exemplaire (tirage à part) de l'*Introductio* audit ouvrage de Tabari, rédigée en latin par M. de Goeje. Leyde, 1901; in-8°.

Par M. Guimet : *La Vie future d'après le Mazdéisme*, par M. N. Söderblom, formant le tome IX des *Annales du Musée Guimet*, et les trois premiers fascicules du tome XLIII de la *Revue de l'Histoire des religions*, 1901.

Par le D[r] J. Rouvier : *La Numismatique des villes de Phénicie.* Athènes, 1900.

Par M. Gaudefroy-Demombynes : *Les Cérémonies du mariage chez les Indigènes de l'Algérie.* Paris, 1901.

Par M. Senart : *Bouddhisme et Yoga*, extrait de la *Revue de l'Histoire des religions*, 1900.

Par le même, au nom de M. Ludwig Stein, une brochure intitulée : *Der Dichter des Kudatku bilik.* Berlin, 1901.

Par M. Basmadjiân, une brochure en arménien : *Sur la forme du culte de l'Église arménienne*, par Aghaniantz. Tiflis, 1900.

Par M. L. Finot : le premier fascicule du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient.* Hanoï, 1901.

M. Senart lit un mémoire sur les *Abhisambuddhagāthās* ou stances prononcées par le Buddha lui-même, qui se trouvent dans les *Jātaka.*

M. L. Finot signale deux inscriptions sanscrites du Champa, dans le même caractère que l'inscription XXI du *Corpus* et remontant par conséquent, comme celle-ci, au v[e] siècle de l'ère chrétienne.

La première, gravée sur un rocher, au nord du Song Tubong, à environ 32 kilomètres sud de Tourane, est une invocation, en deux lignes, à Mahādeva Bhadreçvarasvâmin.

La seconde inscription est une stèle provenant de My-Son, à environ 12 kilomètres sud-ouest de la précédente. Elle est gravée sur deux faces et en partie illisible, surtout sur la seconde face. Le texte contient une donation, par le roi Bhadravarman ou en son nom, au dieu Bhadreçvara, d'un domaine borné par trois montagnes. Il en résulte que le cirque de My-Son, où se trouve aujourd'hui un groupe de ruines très importantes, était, au v[e] siècle, consacré au culte de Çiva.

M. J. Halévy fait une communication sur quatre divinités sémitiques. (Voir ci-après aux Annexes.)

M. J. Vinson donne à la Société des renseignements sur le *Tchûlâmaṇî*, poème sanscrit traduit en tamoul au commencement du XIII[e] siècle, au moment où la littérature tamoule était surtout composée d'ouvrages jäïnistes.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 10 mai 1901.)

Par l'India Office : *Epigraphia Indica*, July 1900. Calcutta; in-4°.

— *Madras Government Museum*, Bulletin. Vol. IV, n° 1 : *Anthropology*. Madras, 1901; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*. Deel XLIII, Afl. 5. Batavia, 1901; in-8°.

Par la Société : *Journal of the American Oriental Society*, 21[e] vol., 2[d] half. New Haven, Conn., 1901; in-8°.

— *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, V, vol. VIII, part. 2. Dicembre, *Indici*. Roma, 1901; in-4°.

Par la Société : *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 55e Band, I Heft. Leipzig, 1901; in-8°.

— Publications de l'École des langues orientales vivantes. Cl. HUART, *Le livre de la Création et de l'histoire d'Abou-Zeïd Ahmed ben Sahl el-Balkhi*. T. II. Paris, 1901; in-8°.

— *Ibid.* O. HOUDAS, *Tarikh es-Soudân*, traduit de l'arabe. Paris, 1900; in-8°.

— *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie : Collection Farges*, par MM. Besnier et P. Blanchet. Paris, 1900; gr. in-4°.

— Ibid. *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, par le R. P. Delattre. Paris, 1900; gr. in-4°.

— Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts : *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire*. MAX VAN BERCHEM, *Matériaux pour un « Corpus inscriptionum Arabicarum »*. 1re partie, Égypte, fasc. 3. Paris, 1900; gr. in-4°.

— *Ibid.* T. XVII, *Maqrizi, Description topographique et historique de l'Égypte*, traduit par U. Bouriant, 2e partie. Paris, 1900; in-4°.

— *Actes de la Société philologique*. Année 1899. Paris, 1900; in-8°.

— *Revue des études juives*, janvier-mars 1901. Paris; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril 1901. Paris; in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1901. London; in-8°.

— *Zapisky. Mémoires de la Société orientale d'archéologie de Saint-Pétersbourg*. T. I-XIII, 1886-1900; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nos 14-17, 1901; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, avril 1901. Paris; in-8°.

— *Recueil de fragments bibliques en arménien*. Moscou, 1899; in-4°.

Par les éditeurs : *Revue archéologique*, mars-avril 1901. Paris; in-8°.

— *Revue biblique*, avril 1901. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*, April 1901. London; in-8°.

— *Recueil de matériaux concernant le Caucase* (en russe), fasc. XXVIII. Tiflis, 1900; in-8°.

— *Bollettino*, n° 4. Firenze, 1901; in-8°.

— *Revue de l'Orient latin*, n° 1, 1901. Paris; in-8°.

— *Bulletin archéologique*. Année 1900, 3ᵉ livr. Paris, 1901; in-8°.

Par les auteurs : Dʳ LIÉTARD, *Le médecin Charaka, le serment d'Hippocrate et le serment des médecins hindous*, 1897; in-8°.

— Le même, *La littérature médicale de l'Inde*, 1896; in-8°.

— Le même. *La médecine avant Hippocrate*, 1896; in-8°.

— Le même, *La doctrine humorale des Hindous et le « Rig Véda »*, 1898; in-8°.

— Le même, *Article « Sémites »* (extrait); in-8°.

— M. CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*. T. IV. Paris, 1901; in-8°.

— J. HALÉVY, *Revue sémitique*, avril 1901. Paris; in-8°.

— M. BLOOMFIELD, *On the relative Chronology of the Vedic Hymns* (extrait), 1900; in-8°.

— Sir William MUIR, *Some of the sources of the Coran*. London; in-8°.

— N. PANTUSOFF, *Matériaux pour l'étude du tarantchi*, 3 fascicules. Kazan, 1900; in-8°.

— M. A. STEIN, Rajatarangini, *Chronicle of the kings of Kaśmīr*. Vol. I et II. Westminster, 1900; in-8°.

LE NOM CHINOIS DES ZONES NEUTRES.

Nos contemporains chinois donnent, dans leur langage diplomatique, aux zones neutres, qu'il a été parfois question

de constituer entre les frontières de leur empire et le territoire d'autres États, le nom de *ngeòu-t'ō* 甌脫. L'idée de ces zones neutres n'est pas nouvelle pour eux, comme nous allons le montrer. Quant au composé *ngeòu-t'ō*, il est intraduisible. Ce n'est que la transcription de quelque mot étranger, emprunté à la langue des Huns ou à celle de leurs voisins orientaux, les Tongouses. Ces deux peuples occupaient à peu près, dans l'antiquité, la même position relative, au nord de la Chine, que celle qui appartient aujourd'hui respectivement aux Mongols et aux Mantchous, et c'est dans les notices qui les concernent qu'apparaît pour la première fois, dans la littérature chinoise, le nom dont il s'agit. Le *Chè-ki*, ou Mémoires historiques, de Ssēu-mà Ts'iēn, — dont M. Édouard Chavannes donne au monde savant une magistrale traduction française, — mentionne la première zone neutre, *tampon*, suivant l'expression consacrée, entre deux nations, ou, pour mieux dire, vaste étendue de terre inhabitée formant entre elles une séparation effective. L'époque à laquelle il nous faut remonter est antérieure de deux siècles à l'ère chrétienne. Mó-tóu 冒頓 [1], dont l'avènement au pouvoir est rapporté à l'an 209 avant J.-C., était alors *chân-yû* (單于) ou roi des Huns, les Hiōng-nôu 匈奴 des Chinois.

Dans les *Mémoires historiques*, au chapitre qui contient une monographie des Huns, nous lisons que, entre les territoires possédés à l'ouest par ces redoutables adversaires de la Chine et ceux que les Tongouses (東胡 *Tōng-hoû*) occupaient à l'est, s'étendait une vaste région inhabitée. Celle-ci avait plus de mille *li*, soit environ 500 kilomètres, et séparait les deux peuples rivaux. Sur les marges opposées de cette

[1] Ces deux caractères, prononcés aujourd'hui *máo* et *touén*, doivent se lire ici comme 墨 *mó* et 毒 *tóu*, d'après le 字書誤讀抄 *Tséu-chōu-wóu-tóu-tch'aō*, inséré dans le 增訂集錄 *Tsēng-tíng-tsi-lóu*, liv. VIII. Cet ouvrage met en garde contre la prononciation *móu* 木, qui serait donnée parfois, de façon erronée, au premier caractère (冒).

zone, ils avaient établi des postes d'observation et de défense appelés *ngeòu-t'ō*. Cette désignation semble, en effet, avoir appartenu, en propre, à l'origine, à des maisons en terre, ou même à de simples fosses creusées dans le sol, servant, le long de la frontière, à surveiller les mouvements du voisin et à faire des signaux. Par une extension assez naturelle, le nom donné à ces postes d'observation fut appliqué à la zone inhabitée elle-même, dont ils gardaient les confins, comme une ligne fortifiée dominant un glacis.

Cette région déserte de plus de cent lieues, isolant, il y a vingt siècles, les uns des autres, les Huns et les Tongouses, est restée l'exemple classique par excellence d'une zone neutre dans l'esprit des Chinois, qui se la représentent comme un terrain abandonné et désert, séparant deux nations. Aussi voyons-nous dans la littérature moderne, sous le pinceau des journalistes chinois notamment, l'expression 閑 田 *hiên-t'iên* ou « champ inoccupé », servir de synonyme au terme technique *ngeòu-t'ō* pour désigner une zone neutre. Il est bon de rappeler ici qu'une zone de cette nature a existé jusqu'à nos jours entre le territoire mantchou du Léao-tōng et le fleuve Yā-lóu, qui sert de frontière à la Corée. Cette séparation voulue entre les deux pays a été abolie au moment où des relations de commerce ont été établies officiellement, sous l'influence du vice-roi Lì Hông-tchāng, par voie de terre entre Chinois et Coréens, il y a une quinzaine d'années. On sait qu'il fut aussi question d'en constituer de semblables, comme de nouveaux témoins de la politique d'isolement du Céleste Empire, entre la Chine, le Tonkin, la Birmanie, etc.

A l'époque, antérieure à notre ère, dont nous parlions plus haut, sous la dynastie chinoise des Han, la zone neutre, toute déserte qu'elle fût, appartenait aux Huns. Quelques indices de faiblesse de leur part enhardirent leurs adversaires orientaux, qui prétendirent se la faire céder par voie de négociations. « Le roi des Tongouses, — nous dit Sséu-mà Ts'iēn, — devenant de plus en plus ambitieux, fit une invasion vers l'ouest. Entre ses domaines et ceux des Huns existait

un territoire abandonné, dépourvu d'habitants sur plus de mille *li*. De chaque côté demeurait l'une des deux nations, qui y faisait des *ngeòu-t'ō*. Les Tongouses chargèrent un envoyé d'aller dire à Mó-toú : « Sur le territoire abandonné « formant frontière entre les Huns et nous, en dehors des « *ngeòu-t'ō*, les Huns n'ont pas le pouvoir de pénétrer. Nous « voulons avoir ce territoire. » Mó-toú consulta ses ministres. Parmi ceux-ci, les uns dirent que ce territoire délaissé pouvait être donné, et les autres qu'il ne le pouvait pas. Sur quoi, Mó-toú grandement irrité dit : « Le sol est la base du royaume. « Pourquoi le donner? Tous ceux qui parleront de le donner « auront la tête tranchée. » Mó-toú monta à cheval et ordonna de décapiter ceux qui, dans son royaume, resteraient en arrière. Puis, il alla vers l'orient attaquer à l'improviste les Tongouses... »

Telle est la source où ont puisé, tour à tour, en Chine, les auteurs de dictionnaires, d'encyclopédies, de travaux historiques, ceux du *K'āng-hī-tsèu tièn*, du *P'éi-wèn-yùn-foù*, — car le mot barbare *ngeòu-t'ō* a acquis droit de cité dans la poésie chinoise, — du *Yūan-kién-lèi-hàn*, du *Hán-chōu-mông-chè*, recueil d'expressions littéraires contenues dans l'Histoire des Han, etc.

Le *Hán-chōu* donne, dans la biographie de Sōu Wōu 蘇武, la variante 區脫; mais le premier de ces caractères est indiqué, par le commentaire, comme devant se lire 甌 *ngeòu*.

Dans la langue poétique, *ngeòu-t'ō* a la signification de solitude au delà des frontières de l'Empire chinois, notamment dans les plaines mongoles. Nous citerons comme exemple ces deux vers de 鄭元祜 Tchéng Yuân-hóu, tirés de son *Voyage en dehors de la Grande Muraille*, 出塞詩 *Tch'ōu-sái-chē* :

騎羊五歲兒
出沒甌脫中

Un enfant de cinq ans chevauchant sur un mouton
Paraît et disparaît au milieu du *ngeòu-t'ō* (désert).

Dans la prose moderne, *ngeòu-t'ō* ne désigne plus que la zone inhabitée destinée à faire le désert entre deux nations. Les conquérants mantchous de la Chine se sont, d'ailleurs, inspirés de l'exemple laissé par ceux qui furent, dans un lointain passé, leurs voisins ou même leurs ancêtres. Les *barrières et haies* (藩籬 *fân-lí*) dont la Chine des Ts'ing s'était entourée comme d'une ceinture d'États vassaux, — Mongolie, Corée, Annam, Birmanie, Népal, etc., — apparaissent bien comme le reflet d'une même pensée de séclusion.

A. VISSIÈRE.

NOTE

SUR LES MONUMENTS DU MOYEN ÂGE DE MALATIA, DIVRIGHI, SIWAS, DARENDEH, AMASIA ET TOKAT.

I. MALATIA.

Dans la vieille ville de Malatia, aujourd'hui presque complètement abandonnée et située à environ 8 kilomètres et demi au nord de la ville nouvelle, on voit les ruines encore imposantes d'une vaste mosquée seldjoukide, mesurant 53 mètres du sud au nord, 46 mètres de l'est à l'ouest. Sur la porte de l'ouest on lit :

امر بعمارة هذا الباب المبارك في ايام دولة السلطان الاعظم عز الدنيا
والدين ابي الفتح كيكاوس بن كيخسرو برهان امير المؤمنين خلد الله
ملكه العبد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه شهاب الدين ال[1] بن شهاب
ابي بكر احسن الله عواقبه في غرة ربيع الاول سنه خمس واربعين وستمايه
عمل استاذ خسرو البنّا

* La construction de cette porte a été ordonnée sous le règne du sultan très grand, 'Izz-ed-dounyâ w'éd-dîn, le victorieux, Keykaous,

[1] Après شهاب الدين on voit quelque chose comme النايبى.

fils de Keykhosrau, preuve de l'émir des croyants (que Dieu éternise son empire!), par l'humble serviteur qui implore la clémence de son Seigneur, Chihâb oud-dîn el-....., fils de Chihâb Abou Bekr (Dieu lui donne une fin heureuse!), le 1er Rebî' oul-ewwel de l'année 645 (6 juillet 1247).

Œuvre de maître Khosrau, architecte[1].

La porte sud-est porte l'inscription suivante :

امر بتجديد هذا الجامع ..... السلطان الاعظم عظّم الله قدره ... عبد
من عباد الله تقبّل الله منه واثا ... تكرمه ورحمته فى شهور سنه اثنين
وسبعين وستمايه
عمل الاستاد خسرو

La restauration de cette mosquée a été ordonnée [sous le règne du] sultan auguste (Dieu grandisse sa puissance!)... par un serviteur d'entre les serviteurs de Dieu (puisse Dieu agréer de lui ce monument!)... dans les mois de l'an 672 (1273-1274[2]).

Œuvre de maître Khosrau.

A l'intérieur, du côté du nord, s'étend une large cour sur laquelle s'élève le portail principal en briques vernies qui mesure 6 m. 50 d'ouverture. Dans un cartouche, sur le pilier de droite, on lit :

عمل يعقوب بن ابو بكر البنّا الملطى

Œuvre de Ya'koub ibn Abou (*sic*) Bekr, de Malatia, architecte.

[1] 'Izz-eddîn Kaï-Kâous II, fils et successeur de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau II, était monté sur le trône en 644, ainsi que je l'ai démontré dans mon *Épigraphie arabe d'Asie Mineure*, p. 12, 14 et 22. Ayant d'être associé à ses deux frères, Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV et 'Alâ-ed-dîn Kaï-Qobâd II, il régna seul, comme l'a établi l'inscription n° 12 d'Ishaqly, jusqu'en 647. L'inscription de Malatia vient confirmer ces données. (C. H.)

[2] Cette date correspond au règne de Ghiyâth-ed-dîn Key-Khosrau III. Cf. Cl. Huart, *Épigraphie*, p. 66. (C. H.)

En face de la mosquée, du côté du sud, s'élèvent les restes misérables d'une ancienne médresseh dont la porte d'entrée est ornée de cette inscription :

بسم الله الرحمن الرحيم جددت هذه المدرسة في ايام مولانا السلطان
الاعظم الملك الاشرف ايّد الله دولته .....
عمل استاد شمس الدين محمد بن عثمان النجّار

« Au nom du Dieu miséricordieux, cette médresseh a été restaurée sous le règne de Notre-Seigneur, le sultan auguste, le roi glorieux (Dieu augmente sa puissance!)...

Œuvre de maître Chems-oud-dîn Mohammed ibn Othmân, charpentier.

et, de l'autre côté :

عمل استاد تكفور بن استفان

Œuvre de maître Takvor, fils de Stépan.

Ce dernier est un Arménien.

A la sortie de la ville, à 1 kilomètre au sud de la grande mosquée, sur la route de la ville neuve, s'élève un tombeau de l'époque seldjoukide avec une inscription devenue à peu près indéchiffrable. Je n'y puis distinguer que le nom de Keykaous et la date de Zoul-cadeh 610 (10 est douteux).

II. Divrighi.

A Divrighi se trouve le plus beau monument seldjoukide de toute la région. C'est une mosquée majestueuse, assez bien conservée pour servir encore au culte.

La porte du nord est la plus magnifique, revêtue de marbre, richement ornemanée, de grand style bien qu'un peu lourd et un peu surchargé. On y lit l'inscription qui a fait l'objet d'une étude de M. Cl. Huart, communiquée à la Société asiatique[1].

[1] *Journ. asiat.*, mars-avril 1901, p. 343.

A l'ouest, sur une petite porte très délicatement décorée, est écrit ce qui suit :

اول من أسس ببنيان هذا المسجد الجامع المبارك لبغا ولمرضاة الله تعالى... العبد الضعيف المحتاج الى رحمة الله احمد شاه بن سليمانشاه بن شاهنشاه نصير امير المومنين خلد الله ملكه وضاعف قدره في احد شهور سنه سته وعشرين وستمايه

Le premier qui a jeté les fondements de cette sainte mosquée cathédrale pour la satisfaction et le contentement de Dieu Très-Haut, c'est l'humble serviteur qui implore la miséricorde divine, Aḥmed Châh, fils de Souleymân Châh, fils de Châhinchâh, défenseur de l'émir des croyants (que Dieu perpétue son règne et double sa puissance !), dans l'un des mois de l'an 626 (1229).

Cette inscription confirme celle de la porte principale.

A l'ouest encore, une grande porte, d'un beau style plus sobre que celui de la porte de la mosquée, donne accès à une médresseh abandonnée, contiguë à la mosquée et faisant partie du même ensemble de bâtiments. On y lit cette inscription :

امر ببنيان هذه الدار الشفا المباركه لبغا ولمرضاة الله الملكه العادله... المحتاجه لعفو الله نوران ? ملك ابنه الملك السعيد فخر الدين شاه تقبل الله منها امين في احد شهور سنه وعشرين وستمايه

La construction de cet hôpital sacré a été ordonnée pour le contentement et la satisfaction de Dieu par la Princesse juste, qui implore le pardon divin, Noûrân-Méliké (?), fille du Roi fortuné Fakhr oud-dîn Châh (Dieu veuille agréer d'elle ce monument, Amen !), en l'un des mois de 626 (1229).

Au lieu de نوران ملك on attendrait naturellement نور الملك. Cependant on voit distinctement un point sur la lettre que je lis ن et cette lettre n'est pas reliée à la suivante. D'autre part, la première lettre ذ est douteuse (نوران).

L'intérieur de la mosquée, remarquable par sa grande

coupole et ses piliers massifs et puissants, contient un minbar en bois délicatement sculpté. Ce chef-d'œuvre d'art est signé d'Aḥmed ben Ibrâhîm de Tiflis.

عمل احمد بن ابراهيم التفلسى

En contre-bas de la mosquée un tombeau à toit conique, semblable aux divers tombeaux de l'époque seldjoukide, porte l'inscription suivante, en très mauvais état :

بتاريخ عشر ... من شهر شعبان سنة اثنى وتسعين وخمساية

A la date du dix ... du mois de Cha'bân de l'an 592[1] (juillet 1196).

Un tombeau pareil, mais plus grand, s'élève à une très petite distance, près du bazar et au pied de l'ancienne citadelle. On lit sur la porte :

هذه التربة [ال]شريفة امير ارسلان سيف الدين شاهنشاه بن سليمان .....

[A ordonné de construire] ce tombeau noble, l'émir Arslân Séïf oud-dîn Châhinchâh, fils de Souleymân.....

et, au-dessous :

بتاريخ سنة اثنى [و] تسعين وخمسايه

An 592 (1196).

Au-dessus, autour de la coupole :

..... مسلمين تاج الانام ظاهر الامام عاد الايام علا الدولة فخر الملة الا..... عالى..... الموحدين حامى المومنين قاتل الكفرة والمشركين فاتح الاعاد والمتمردين قاهر..... عمدة الخلافة عز الملوك والسلاطين..... الضعفا

[1] Cette année est celle où Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier fut dépouillé du trône de Qonya par son frère Rokn-ed-dîn Soléïmân II (*Épigraphie*, p. 57). En Cha'bân, il est probable que ce dernier était déjà installé dans sa capitale. [C. H.]

والمساكين ملجا الايتام والمظلومين المنصف من الظالمين پهلوان (?) الروم والشام.................... المظفر شاهنشاه..... المرحوم السعيد الشهيد العلا الامير منكوجك..... امير المومنين..... في شهور سنة اربع.....

... des musulmans, la couronne de l'humanité, l'imâm visible, le pilier du siècle, la grandeur de l'État, la gloire du peuple, ..., ... des monothéistes, le soutien des croyants, l'exterminateur des infidèles et des polythéistes, le triomphateur des ennemis et des rebelles, le dompteur..., le protecteur du khalifat, l'honneur des rois et des princes, (le défenseur) des faibles et des pauvres, le refuge des orphelins et des opprimés, celui qui rétablit la justice à l'encontre des oppresseurs, le héros de l'Anatolie et de la Syrie, ..., le victorieux, Châhinchâh, ...[fils du] défunt et heureux martyr, l'Émir Mangoudjik, ...de l'émir des croyants.....dans le courant de l'an ..4.

Il ne reste malheureusement pas trace du reste de la date.

Divrighi est dominé par les ruines assez considérables d'une antique citadelle dont la fondation date vraisemblablement de l'époque romaine, mais dont les portions de mur qui subsistent ne remontent qu'au moyen âge. Sur la porte, on voit une inscription très détériorée :

امر بعمارة هذا الباب المبارك الملك العالم العادل المؤيد المظفر المنصور حسام الدولة والدين .....س شاهنشاه المحتاج الى عفو ربه..... اربع وثلاثين وستمايه

La construction de cette porte bénie a été ordonnée par le roi savant, juste, aide de Dieu, le victorieux, le vainqueur, le sabre de l'État et de la religion, ...s, Châhinchâh, qui implore le pardon de son Maître ....., 634 (1236-1237)[1].

[1] Si la lecture de la date est exacte, ce Châhinchâh ne peut être le même qui régnait à Angora en 560. La date de 634 est celle même de la mort de 'Alâ-ed-dîn Kaï-Qobâd I[er] (*Épigraphie*, p. 44). [C. H.]

A côté de la porte, une autre inscription où je ne distingue que ceci :

دار لمرسوم الشريف الملك الطاهرى

فى ايام العو السرى... ابى بكر بن ملك الطاهرى... عز نصره سلطان عدل للاديان.... بلادها (?) فى رابع عشر صفر سنة اربع وخمسين وثمانمايه

Demeure [élevée] par ordre du noble roi Tâhirite.....

Au temps d'Abou Bekr, fils du roi Tâhirite (que le secours de Dieu est auguste!), le sultan de la justice des religions (?) ..... ses pays (?), 14 Safer 854 (29 mars 1450)[1].

La porte est surmontée, à une certaine hauteur, de deux lions de pierre.

III. Siwas.

A Siwas, en dehors des inscriptions qui ont fait l'objet d'une précédente étude[2], j'en ai relevé quelques autres sur des tombeaux renfermés dans une petite construction dénuée de tout intérêt architectural, et située à 200 mètres au sud-ouest de la ville sur la route de Samsoun ou Césarée. Ce monument porte le nom de Bourhân Ghâzi. Du tombeau même de ce Bourhân Ghâzi je n'ai retrouvé que des fragments avec le nom de Bourhân et la date de 709 (1309). Les autres tombes qui l'accompagnent sont en moins mauvais état, et voici ce que j'ai pu lire sur deux d'entre elles :

1° D'un côté :

محمد چلبى بن سلطان ال...عار

Mohammed Tchélébi, fils du sultan .....[3].

[1] Cette date, dans l'histoire ottomane, correspond à celle du règne du sultan Mourâd II, qui avait repris le pouvoir lors de la déposition de son fils le sultan Mohammed II en 849 (1445) et le garda jusqu'à sa mort, survenue à Andrinople en 855 (1451). [C. H.]

[2] *Journ. asiat.*, IXe série, t. XVI, 1900, p. 451.

[3] Probablement un derviche; dans ce cas, il faudrait lire سلطان العارفين. (C. H.)

De l'autre :

سلطانت روی السمان جلالت مرحوم مغفور

Le sultan de la surface du ciel[1] de la splendeur, le défunt pardonné.....

Au pied :

یوم السـ[بت] فی التاسع والعشر[ین] من شوال سنه ثلث وتسعین وسبعمایه

Le samedi 29 Chawwâl 793 (30 septembre 1391).

2° Autre tombeau :

انتقلت من الدار الفانیه الی دار الباقیه المرحومه المغفوره حبیبة بنت السعید الشهید سلطان برهان طاب ثراها الشهیرة سلجق خاتون فی تاریخ خمسین وثمانمایه

A passé du séjour de la mort au séjour de l'éternité la défunte pardonnée Habîba, fille de l'heureux martyr le sultan Bourhân, connue sous le nom de Seldjouq-Khâtoun (que son tombeau soit parfumé!). En l'année 850 (1446).

Cette dernière date fait supposer que la première, inscrite sur un fragment du tombeau de Bourhân, est incomplète et qu'il manque le nombre des dizaines. Au lieu de 709, il faudrait lire 789 ou 799[2].

[1] سلطان روی آسمان?

[2] La conjecture de M. Grenard est fort vraisemblable. Bourhân-ed-dîn Aḥmed, fils du qâḍî 'Abdallah, régna à Siwas postérieurement à 738 hég., date de la mort de l'empereur mongol Abou-Sa'îd. Cf. Ḥadji-Khalfa, *Djihân-Numâ*, p. 630. Le *Târikh Munedjdjim-bâchy* (t. III, p. 36) fait mention en peu de mots du règne de Bourhân : «Ce personnage, littérateur instruit parmi les plus excellents de son époque, était qâḍî de Siwas et s'y déclara sultan pendant l'époque des désordres; ensuite il fut tué dans un combat.» (C. H.)

IV. Darendeh, Amasia et Tokat.

La vieille ville de Darendeh, qui n'est plus qu'un amas de ruines, les habitants s'étant tous retirés dans leurs jardins il y a vingt ans environ, est dominée par les restes encore imposants d'une forteresse au sommet de la montagne qui tombe à pic sur la rive droite du Tokhmah sou. Il en est de cette forteresse comme de toutes celles qui sont répandues dans la région, à Kharpout, à Divrighi, à Tokat, à Tourkhal, à Zileh, à Amasia; si la fondation primitive en remonte à l'époque grecque ou romaine, les constructions aujourd'hui apparentes datent du moyen âge. La porte de la forteresse de Darendeh est ornée d'une inscription arabe devenue absolument indéchiffrable. Tout ce que j'en puis dire, c'est qu'on n'y reconnaît rien qui rappelle le protocole ordinaire des Seldjoukides. La citadelle de Kharpout, qui est construite dans le style du temps des croisades, avec donjon et tours à créneaux, est décorée du lion seldjoukide. Les fondements de la citadelle d'Amasia paraissent appartenir à l'antiquité, mais les murs encore debout sont d'une époque assez récente. J'y ai trouvé une inscription arabe de trois lignes très courtes où je ne puis lire que deux mots : à la première ligne, سلطان; à la deuxième, مصطفى.

Dans le bazar d'Amasia, près du bord de la rivière, il existe un khân dont la porte, de style seldjoukide, est ornée de l'inscription suivante :

امر بعمارة هذا الدار الشفا السلطان الخاقان العاظم.... سلطان محمد
خلد الله ملكه في سنة سبعمايه

Cet hôpital a été construit par l'ordre du sultan, le khakân auguste ..... sultan Mohammed, Dieu perpétue son règne! en l'an 700 (1300-1301)[1].

[1] Il doit y avoir erreur dans la lecture de cette date, car le souverain dont le nom figure dans l'inscription, et qui n'est autre que l'Ilkhân mongol de Perse, Mohammed Khodâbendè Euldjâitou, n'a succédé à son frère Ghazan qu'en 703 hég.

A Tokat, on voit à la sortie de la ville, sur le bord de la route d'Amasia, un tombeau à coupole fort endommagé, sur lequel on lit :

هذه تربة الامير المرحوم نور الدين بن سنتمور رحمه الله مات ى اواسط ذي القعدة سنة ثلثة عشر وسبعماية

Ce tombeau est celui de l'émir défunt Nour oud-dîn, fils de Sentémour (Dieu ait pitié de lui!), mort vers le milieu de Zil-ka'deh de l'an 713 (commencement de mars 1314)[1].

Ce tombeau est, selon les indigènes, celui d'un fils de Tamerlan. Cette erreur vient d'une mauvaise lecture du mot que je lis *Sentémour*, et qui est d'ailleurs douteux comme les deux mots qui précèdent. Voici une imitation de l'inscription :

نو الدحى ابن بسنتموز

F. Grenard.

SPÉCIMEN DE TEXTES LEPTCHA.

Le *leptcha*, ou *rong*, est la langue parlée par les populations du pays de Sikkim, contre l'Himalaya. L'écriture est un alphabet artificiel composé sur le type tibétain, en 1707, par le roi Chador. Faute de caractères typographiques, nous donnons ci-après la transcription en caractères latins, avec la traduction anglaise, d'un fragment du *Ta-she sung* ou « Histoire de Ta-she ». Cette histoire n'est elle-même que la traduction d'un texte tibétain remontant au XIIIe siècle dont le titre est *Pad-ma-t'an-yig*, et qui est la biographie d'un certain religieux, Padmasambhava « né du lotus », originaire de l'Inde (Udyana), qui vint au Tibet vers l'an 750 de J.-C.

[1] Bien que la copie de M. Grenard porte سنتموز, il faut lire « Sentémour », nom turc connu; cf. notamment Ibn-Batouta, *Voyages*, t. I, p. 139. La date de cette inscription correspond au règne d'Euldjâïtou.

et y fonda le lamaïsme. Des fragments de textes leptcha ont déjà été publiés par M. Grünwedel (voir *Toung-Pao*, 1896, et *Z. D. M. G.*, 1898). M. Kâli Kumâr Dâs, savant hindou, directeur de l'école d'Araria, district de Purnia (Bengale), a entrepris la publication entière du *Ta-she sung* en caractères leptcha, avec transcription latine et traduction anglaise. Voici un extrait de cette publication encore inédite [E. D.] :

TA-SHE SUNG OR THE HOLY SCRIPTURES OF THE RÓNG.

1. *Ayā lyāng ma ayet ma-dé na bā sa rûm sóng sa sûng nâm-yûkkāt thang ma-o. Ta-she-thing sûk-dûm tām ā-ré kā gék lûng chho-bo tsûn ma ayet-de bā sa sûng-thang-ma yām ma-o.*

The history of God (that He existed) before the world came into existence) is fully true, and the fact that the Lord *Tashe* came to this world (in flesh) for making the Lamas (Holy men) is also true.

2. *Rûm Ta-she-thing ā-do sa thûng lyók sa-grām kā ka-bûm fót lûng ma shû ma-o tsang kā māk-dók kā thi nōn-gang rûm Ta-she-thing ā-do kûrvóng kā thi gék kón na-o.*

O, Lord *Tashe*, we pray unto thee with folded hands and we kneel at thy feet that thou mayest give us a place on thy lap when through disease we shall pass away from this world.

3. *Sāng-gé rûm kā dûm kā ma-shû-ryen sóng gyō kón na-o.*

Vouchsafe unto us piety when we adore Thy Holy self.

4. *Ta-she sa sûng yang ré ā-ré gûm.*

The history of *Tashething* (the glorious Lord) opens thus :

5. *Ta-she-thing sa a-yû Lûm pa-no kûp kā Mandārā yang gûm aikkā Lûm-mit kā Kālā shû-di yang sa Pe-pû-mit kā shit-kyā-di-wà yang sa aikkā Rōng-mit kā krā-she-khēn-rûm yang sa. Pat-mit Kā Wi-she tsho-gé yang sa.*

Tashething's first wife *Mandàrâ* was the daughter of a certain king of Nepal. *Kâlâsudi*, his second wife, was a hill damsel. His

third wife *Shitkyadiwâ* sprung from the Newar tribe. His fourth wife *Tashekkhenrûn* belonged to the Lepcha race. *Wishetshoge* (yĕ-çes-chos-rgyos) his fifth wife was a Tibetan lady.

6. *Ta-she-thing sa ā-lüt kā myel-lüng sa ta-ayü mót kúp fa-ngo nün ayŭk shü ri māt-pong sa shóp-lü póng sa sŭng ā-lom yang sa.*

Ta-she-thing kā vyet bān pal-lyōng kā frón ma lel nüng sa thām-chang-tham-bik sa tûn kā Pat-lyāng kā shû lûng tsûn lûng tsû-tho yām ma-o.

The history of the five ladies whom Lord *Tashe* loved and the works which they did will be narrated later on.

The description of all animated beings inhabiting the countries far up to Tibet was written down with the permission of Lord *Tashe*, the knowledge of which was possessed by the Tibetans.

7. *Ayen na bā lyāng aüng ma-ayit ma dé na bā Ta-she-thing nün māt tüng póng shóp lü póng Róng-ring kā lyék ma-lel né.*

The description of the works and of the moral excellences of Tashething known from time immemorial (*i. e.*, even from before the creation of earth and water) could not be translated into the Róng language.

8. *Hân na Ta-she-thing Kà vyet bán Ta-she-thing Suk dum luk ming tàm à-re kà gek ngàn bà tsûn bán tsú lung tsú tho yám mà-o.*

The narration was written down with the permission of the Lord *Tashe* himself when he was in this world.

9. *Hán na Ta-she-thing nun Róng ring kà lyák ma lel ne yám má-o, á-pún ká kâm zón shun lung tsú tho má-o.*

All the descriptive accounts could not be translated into the Róng language; only a portion of them had been translated from the Tibetans.

10. *Tuk-bo-thing suk dum luk ming tàm á-re ká gek ngán bà lyàng aúng zúk ma lel ne yám má-o, ayen na bá lûm lyâng kà Tuk-bo-thing sukdum luk ming tâm à-re kà lyáng aüng zûk yám la ma-khun na bán â-tyet sa pà kà Tuk-bo-thing krüng lung rum lyáng kà lát chan nón yám mà-o.*

During the time of Lord *Tukbo* this world (earth and water) was not made in full; nor could he create earth and water by

himself when in the plains. Then in the meanwhile he gave up his ghost and ascended to the happier region above.

11. *Tuk-bo-thing sa kə ká á-yú zòn nyin kub sóng sák ka madak kun-o, ku-su len tim bo grúm lát thi shang má-o.*

The Lord *Tukbo* (when on the verge of death) exhorted his children (adherents) not to grieve for his death, adding that a mightier Being would come to this world.

12. *O-lo yang Ring tho bán Tuk-bo-thing re rum láng ká lòt Chòn non yám mâ-o.*

So saying the mighty Lord *Tukbo* went to the blissful abode.

13. *Pa-no tim mù kat ká dun bi yet má-o, pa-no au sa à-zut ka-do timù kàt nyi yàm mà-o.*

This prophecy was communicated to a great king, who had a big tank near his palace.

14. *Pa-no sa aúng da tim kàt yám mà-o, da au kâ rib la ryú sa ma ryú na nyàk ka lin ngân nyi yàm mà-o.*

This tank of the king was indeed of very great dimension (perfectly symmetrical in shape). Many a beautiful flower blossomed around it (to scatter fragrance).

15. *Suk nyi nòng wung sa rib la ma dok nung sa rib â-byri luk lòk fung fòng fung ng-nyâk ka-nyi ngán yám mà-o, aur rib pòng re a-bun hum màt lung ngàn nyi ngung re pa-no num ngak la bâm nyi, shen la ku nyit nyóm tsha ka khi ká suk nyi ryù wung sa hrò sông sa ayák ryú wung sa rib pong sa ayàk hâ tâ kâ bàl la fòt lung ngân nyi yàm mà-o.*

There were various kinds of flowers which, by the reflection of the rays of the setting sun, presented to view an unprecedented sight of marvellous beauty, and brought to light their different colours. The king used to gaze at them, and admire their beauty in the budding state. But on the 10th day of January, which is considered an auspicious day, and a day when all the stars rise up in galaxy —, or remain in the ascendant — all those flowers bloomed simultaneously in full (petals fully opened

16. *Aur kâ tsuk lat kón rib â-dûm bo kát sa â-plang kâ Sâng-ge-durji-sam-pâ ju ngán nyi yám má-o. Aur ká tsuk kye kón rib â-hyi bo sa â plang hâ Sâng-ge-rin Chhieñ-jüng den jú ngâu nyi yâm mâ-o, pat-kon rib fung fông bo sa â-plang kâ Sang-ge-khen-yryn rub pû jû ngán nyi yâm má-o. Lúm kón rib pa ayór bo sa á-plang kâ Sang-ge-nâ-wâ-thá-wá jû ñgán nyi yám má-o.*

There sat the God Durji Sampá, towards the east, on white flower. The God Rin Chhin Jûngdyen sat on a red flover in the west. On a green flower in the direction of Tibet Khen-yien Rappú the God sat down, and on a yellow flower facing the plains (Nepal) sat the God Nâ-wâ-thà-wâ.

17. *Ha yú fa li bo jü ngán nung sa â-lut kâ rib fung fing bûr ngán nung sa â-plang kà Sañg-ge-nám-pár-ná-zut jû ngân nyi yâm má-o. Gun jàm la tung kûng nun vû lóng lung ju ngân nyi yám mà tung küng sa à-tsu à-re rum sa tsuk khá fang lât hreong lan tsu â-om ngán nyi yám má-o.*

On a blue flower in the midst of the four Nâm-par-nang zut, the God took his seat. All of them were encircled by a rainbow, the light and brilliancy of which far excelled the rays of five scores of sun.

Ce qui suit est le récit du mariage de Ta-she avec Mandara, sa première femme :

Ta-she, the great God, was one day seated in the heavenly seat in Ramleyan (the Paradise of the Leptchas) when the thought of creating a new world suddenly dawned in his mind. He then pondered deeply over the matter and resolved to come up to the place now called Sikkim for the creation of a new kind of being called man with a chief named Gyaboothing at the head. This chief having sprung direct from the palms of the Almighty became very powerful and exercised so unlimited a sway over the people as to set even the commands of the almighty at naught. He had a daughter of exquisite beauty by name *Mandara*. Gyaboothing, her father, paid no homage to the Lord Ta-she and did never allow his subjects to worship any God other than his mighty self. There upon the Lord became very angry and came to the realm to establish the immutable Truth and the True Religion. *Mandara*, the fair one, was then in her teens and commenced studying in a closet. The

fame of her beauty spread far and wide and attracted numerous suitors. But she would accept none as her husband but the Lord whom she could recognise. Thus was the marriage between the mighty Lord and the *Mandara* brought about, as has been made mention of in the 5[th] paragraph of the translation.

BIBLIOGRAPHIE.

Muhammeds Lehre von der Offenbarung, quellenmässig untersucht von Dr. Otto Pautz. In-8°, 304 pages; Leipzig, 1898.

Ce livre nous apparaît comme une espèce d'exposé, avec commentaire perpétuel, de la pensée religieuse de Mahomet. Dans une série de chapitres dont l'ordre m'échappe un peu se groupent une quantité de remarques fines et minutieuses sur les principales idées constitutives de l'islam et sur les termes qui les représentent. C'est ici l'analyse des mots : هدى « direction », طريقة « voie », سبيل, صراط « sentier »; là, celle des mots حقّ, صدق « vérité »; ailleurs encore, celle des vocables qui désignent des qualités divines : لطيف, عزيز, حكم, رحم, etc., et du mot الرحمن où l'on s'accorde généralement à voir un nom divin.

De cette manière et de proche en proche, toute la théorie de l'islam primitif est passée en revue. Le livre est intéressant et composé avec beaucoup de conscience; mais on peut se demander s'il était fort utile et si des travaux équivalents n'avaient pas déjà été faits. Il ne m'apparaît pas que l'auteur ait beaucoup rajeuni son sujet, lequel eût eu pourtant quelque besoin de l'être. Il a puisé aux sources arabes les meilleures : Ibn Hichâm, Zamakhchari, Beïdawi, etc.; mais ces sources n'étaient plus nouvelles. Même, à bien parler, peut-on les appeler avec exactitude des sources? Elles sont déjà bien éloignées de l'âge de Mahomet.

Ce que nous voudrions maintenant en cette matière, c'est arriver à avoir une vue plus proche de l'État politique, religieux, psychologique du monde où parut ce prophète; c'est voir jouer devant nous les diverses influences qui s'exerçaient sur ce monde, c'est assister à une espèce de restitution vivante et claire de cet événement, à coup sûr mystérieux et étrange, que fut la fondation de l'Islam; et nous ne saurions nous estimer satisfaits quand on ne nous offre qu'une étude philologique, si consciencieuse soit-elle, et qu'un recueil sec de citations, à la place de l'évocation historique que nous aurions rêvée.

Cependant je répugne à ce genre de critique qui consiste à déprécier un livre parce qu'il n'est pas fait à notre point de vue. A le prendre pour ce qu'il est, le travail de M. Pautz est bon et méritoire, et d'autres historiens qui auraient davantage le don de la vie, l'art de l'induction historique ou la chance d'accéder à des sources plus fraîches, pourraient encore y puiser une multitude de précieuses données.

Baron Carra de Vaux.

Edmond Doutté : *L'Islam algérien en l'an 1900*. Alger, 1900. — *Les Marabouts*. Paris, 1900.

L'Islam algérien en 1900 est, sous un titre modeste, un résumé excellent des institutions religieuses de l'Islam. En quelques pages et sous quelques idées précises, l'auteur a groupé, sans phrases et sans considérations inutiles, les connaissances essentielles pour comprendre la vie des musulmans du Maghreb. Même après le travail magistral de Dozy (*Essai sur l'Islamisme*) et l'intéressant petit livre de M. Carra de Vaux (*Le Mahométisme*), il était utile d'exposer avec netteté les dogmes de l'Islam et les devoirs des fidèles, les sources de la religion et l'histoire de ses transformations. Publié à la demande du Gouverneur général de l'Algérie pour l'Exposition de 1900, le livre de M. Doutté devait faire une place prépondérante aux déformations que l'Islam a subies au Ma-

ghreb, la secte des Kharédjites, le culte des saints, les cérémonies et les fêtes algériennes sont traitées rapidement par un homme dont le savoir est également fait de lecture et d'expérience. Des renseignements administratifs sur le culte musulman terminent l'ouvrage, qui contient un utile chapitre de bibliographie critique. Le livre de M. Doutté fournirait une base solide à un enseignement qui n'existe pas dans les écoles de la France continentale, celui des institutions de l'Algérie musulmane.

Dans les dernières pages de *L'Islam algérien en 1900*, l'auteur montre l'importance très justifiée qu'il attache à l'étude du maraboutisme; le travail qu'il a écrit d'autre part sur ce sujet dénote des qualités d'historien brillantes et solides.

L'étude de la religion musulmane a suivi le même progrès que les autres sciences religieuses. On s'est lassé d'en étudier les sources au point de vue exclusif de la philologie, et l'Islam est apparu tout transformé au contact de l'histoire et de l'archéologie. Mais il semble que les savants, qui, en Europe, se sont occupés spécialement de l'Islam aient pour la plupart négligé l'observation directe des populations musulmanes actuelles, et n'aient point vu que c'est là pourtant que se complèteront tout naturellement les études historiques.

L'on sait, en effet, que le dogme du monothéisme musulman s'est imposé à des peuples qui tous, les Arabes les premiers, avaient d'avance un ensemble plus ou moins coordonné de coutumes et de croyances fétichistes et polythéistes; quelques uns suivaient même une religion savante, comme le parsisme, qui a exercé sur les idées du Prophète une influence qu'il est actuellement difficile de mesurer. Il eût été étrange que ces religions et ces croyances n'eussent eu aucune action sur le développement local de l'Islam dans les divers pays qu'il a soumis à sa profession de foi unitaire et à son culte tout extérieur. Elles devaient conduire les savants de l'Islam à trouver dans l'étude du Coran et des premières traditions prophétiques des interprétations différentes ou opposées, doctrines toutes prêtes pour des sectes tolérées ou

pour des hérésies ardemment combattues. Dans la foule ignorante et passionnée, le dogme musulman devait, d'autre part, se heurter à une résistance invincible des nouveaux convertis en faveur des vieilles coutumes et pour conserver le culte des anciens dieux.

En se livrant donc à une étude détaillée des mœurs et des pratiques des diverses populations soumises aujourd'hui à l'Islam, on doit y découvrir des idées qui lui sont antérieures et étrangères, et qui éclaireront singulièrement l'histoire de son propre développement comme celle des premiers âges du paganisme. C'est ainsi que, dès les premiers pas, on a retrouvé, sous la surface orthodoxe du mahométisme, toute une religion, souterraine pour ainsi dire, dans laquelle les anciennes divinités, vouées à l'enfer du Coran, reparaissent sous la forme de saints personnages orthodoxes, de pieux *oualis*, de marabouts illuminés des clartés célestes; autour d'eux les anciennes coutumes se groupent en un ensemble de pratiques étrangement déformées.

Entrevue notamment par Dozy dans son *Essai sur l'Islamisme*, la question du maraboutisme a été traitée de main de maitre par M. Goldziher dans divers travaux dont le principal est le chapitre des « Mohammedanische Studien » intitulé *Die Heiligenverehrung im Islam*. M. Doutté a repris ce travail en portant plus particulièrement son attention sur le Maghreb. Après avoir constaté l'importance du culte des saints au Maghreb, M. Doutté a fixé le sens du mot marabout (*merabet*) et des diverses expressions sous lesquelles la foule désigne l'objet de son adoration. Puis, il a tenté une classification des diverses espèces de marabouts dans le passé et dans le présent, et il a tracé le dessin de la physionomie physique et morale d'un *ouali* maghrebin. Ces divers chapitres réunissent un nombre considérable de renseignements, soumis à une critique rigoureuse et groupés avec méthode; M. Doutté y a utilisé des documents imprimés, épars dans des ouvrages de toute nature; il l'a fait en citant et en critiquant soigneusement ses sources: il a discuté avec une entière impartialité

la valeur de certains travaux modernes dédaignés à tort, comme ceux de Trumelet, et la médiocrité d'autres livres, estimés sans raison sérieuse. La part de l'observation personnelle tient toute la place qu'on pouvait attendre dans un livre écrit en pays musulman par un homme aussi versé dans l'étude de la langue et des mœurs indigènes. Dans le dernier chapitre, M. Doutté a tracé avec précision le plan d'une étude plus approfondie du maraboutisme et montré l'importance que devrait y avoir l'histoire de la survivance des cultes païens; l'on souhaitera avec lui que le Maghreb livre enfin, comme la Syrie, le secret des changements que ses divinités primitives ont subis pour se transformer en bons marabouts[1]. Il faut que ce programme soit rempli par M. Doutté lui-même, mieux préparé qu'aucun autre par l'étendue de ses connaissances et le sens historique très pur dont il vient de donner les preuves.

Deux autres brochures, que M. Doutté a publiées la même année, se rapportent aussi à des questions religieuses. La première est une note sur *Les minarets et l'appel à la prière*, où l'auteur fait l'historique des moyens employés depuis le Prophète pour rappeler les fidèles à l'observation de l'un de leurs devoirs essentiels. L'autre est une suite de souvenirs intéressants sur les *Aissaouas à Tlemcen*. Elles ont toutes deux les qualités de précision et de largeur d'idées qui font que rien de ce qu'écrit M. Doutté n'est indifférent.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

Adhémard LECLÈRE. — *LES CODES CAMBODGIENS*, publiés sous les auspices de M. Doumer, gouverneur général de l'Indo-Chine française, et de M. Ducos, résident supérieur de France au Cambodge. Paris, E. Leroux; gr. in-8°. T. I, XIX-491 pages; t. II, 555 pages.

De 1890 à 1898, M. A. Leclère, résident de France au Cambodge, a publié une série de volumes sur le droit cam-

[1] Voir CLERMONT-GANNEAU : *La Palestine inconnue*.

bodgien : en 1890, des *Recherches sur la législation cambodgienne* (droit privé), XIV-287 pages; en 1894, des *Recherches sur le droit public des Cambodgiens*, LV-323 pages, et des *Recherches sur la législation criminelle et la procédure des Cambodgiens*, XX-555 pages[1]. Ces travaux preliminaires ont abouti à la publication, en 1898, des deux volumes que nous annonçons, et qui, se presentant sous le patronage de deux hauts fonctionnaires, ont une etiquette quasi officielle.

Ce recueil nous donne la traduction de 54 lois de diverses époques et d'etendue variable, dont 39 ont ete autographiees par les soins du Protectorat, et envoyees aux gouverneurs de provinces — a l'exception de deux lois concernant les chevaux et les elephants — quoique d'autres, egalement oubliees et prononçant des peines cruelles, fussent assez maladroitement conservees et, pour ainsi dire, ressuscitees. Une traduction française de 10 de ces 39 lois fut publiee en 1881, avec une autre loi sur l'execution des mandats d'amener, et reimprimee en 1890. M. Leclere a revu cette traduction et l'a completée par 14 lois qui etaient demeurees inconnues, et dont il donne l'enumeration, en les designant par leurs titres cambodgiens et l'indication de leur objet principal. Il est convaincu qu'il existe encore d'autres textes legislatifs que l'on tient secrets, et ne desespère pas d'arriver a les decouvrir et à les faire connaître. — Il n'a pas cru devoir donner les textes d'apres les groupes qu'ils forment dans les recueils indigenes; il les a classes sous differentes rubriques se rapprochant autant que possible de l'arrangement de nos codes français.

De cette manière, son ouvrage se trouve divise en sept parties principales :

La première comprend : 1° une Introduction historique et legendaire, œuvre des reviseurs des codes en 1870; 2° « la loi sacrée » *Préas Thommasatth*; 3° « les saintes paroles d'Indra » *Préas Eyntaphas*.

[1] Voir *Journal asiatique*, mai-juin 1895, p. 526-534.

La deuxième se compose des lois que M. Leclère appelle *constitutionnelles*; le titre IV, *chbap tâmnim pî bauràn* « Loi sur les traditions du passé », p. 123-162, renferme 50 récits relatifs aux privilèges de la race royale, et aux manquements commis envers elle, et traite des rapports des religieux avec les laïques; on y trouve les traces de l'influence du Pâtimokkha.

La troisième partie peut être intitulée : « Code privé », elle concerne les personnes.

La quatrième concerne les biens (successions, donations, legs); c'est là que se trouve la loi sur les chevaux et les éléphants. Le tome premier finit avec cette quatrième partie.

Le deuxième tome est formé de la cinquième partie (Code de procédure, p. 1-232); de la sixième (Code pénal, p. 233-478), enfin d'une septième partie qui ne rentre pas dans le cadre des lois précédentes, et qui traite de certains principes généraux et de l'organisation des tribunaux (p. 479-621).

Une table analytique très fournie (p. 631-679), qui facilite les recherches, termine l'ouvrage : les termes cambodgiens et les termes français y sont entremêlés; les expressions cambodgiennes sont employées quand elles ont rapport à des usages exclusivement cambodgiens. On va peut-être me trouver bien exigeant; mais j'aurais souhaité deux index, l'un tout français, l'autre tout cambodgien, donnant en quelque sorte un glossaire du droit cambodgien.

La lecture des volumes publiés par M. Leclère avant les codes est utile pour l'intelligence de ceux-ci; ils leur servent d'introduction et de commentaire. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, « l'eau du serment », citée dans les Codes, fait la matière d'un chapitre dans les *Recherches sur le droit public* (p. 134-139).

On voit, par ce rapide exposé, que l'ensemble des lois cambodgiennes est très complet et embrassé toutes les parties du droit. Il nous est difficile d'entrer dans plus de details, ce serait dépasser les limites qui nous sont imposées.

La louable pensée de « servir le peuple cambodgien en

servant la France » (p. VII), a été l'inspiratrice des vastes travaux de M. Adhémard Leclère sur le droit cambodgien. Nous voulons espérer qu'ils répondront au désir de l'auteur, et seront aussi utiles au peuple protégé qu'à la nation protectrice.

L. FEER.

ÉTUDE SUR LES ORIGINES ET LA NATURE DU ZOHAR, précédée d'une étude sur l'*Histoire de la Kabbale*, par S. Karppe, agrégé de l'Université, docteur ès lettres. 1 vol. in-8°. (Paris, Félix Alcan, éditeur.)

Dans une première partie l'auteur étudie successivement la *Ma'assé Mercabah* (char), la *Ma'assé Bereshith* (Génèse), le *Sefer Yezirah* (le livre de la Création) qui sont les principaux livres de la Kabbale, puis les écrits des philosophes Saadiah, Ibn Gebirol, Juda Hallevi, Ebn Ezra, Maïmonide, et il recherche les premières origines de la Kabbale, dont il suit l'histoire à travers les apocryphes, le Talmud, le moyen âge jusqu'à la fin du XIIIe siècle. Une étude exacte est consacrée à toutes les œuvres mystiques imprimées ou manuscrites qui précèdent le Zohar, telles que le *Traité de l'Émanation*, le *Livre de l'Intuition*, le *Bahir* (brillant).

Toute la seconde partie est consacrée à l'étude du *Zohar* (l'éclat) ou la Bible des kabbalistes, qui est une réunion de fragments tous indépendants tels que : le *Livre des Mystères*, la *Grande et la Petite Assemblée*, le *Palais* et le *Zohar* proprement dit ou commentaire cabbalistique du Pentateuque. M. Karppe étudie la métaphysique du *Zohar*, son éthique, tout ce qu'il contient relativement à la philosophie grecque, au christianisme, à la gnose, aux sciences naturelles, à l'astrologie ou l'alchimie. L'auteur nous a donné une œuvre philosophique très attachante non seulement pour le monde savant, mais pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées.

Nous croyons devoir recommander à nos lecteurs un recueil annuel, qui est peu connu en France, et qui est intitulé : *Jahres-*

berichte der Geschichtswissenschaft im Auftrage der historischen Gesellschaft zu Berlin, édité par E. Berner; Berlin, in-8°; R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, 22[e] année (1900). Cette Revue, quoique surtout historique, contient plusieurs sections concernant les études orientales. M. Eugène Wilhelm, notre collègue de la Société asiatique, professeur à l'Université d'Iéna, est chargé, depuis plusieurs années, de la partie concernant l'histoire, la géographie et les langues de la Perse ancienne et moderne. Outre une bibliographie très complète, l'auteur donne une analyse sommaire de tous les travaux de l'année qui concernent la Perse et principalement les langues iraniennes. De son côté le D[r] K. Klemm, de Berlin, a rédigé la partie qui concerne l'Inde ancienne, et le D[r] C. Brockelmann tout ce qui est relatif à l'Islam.

E. Drouin.

Le gérant,

Rubens Duval.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVII, IXe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.